لاشيخ اسيل

٧ - ٦

ابدا ابدا او امضا ابدا قلت ان الجواب عن هذا الوجه سيدعى رسم مقدمة

وهى انه فرق بين بناء العقلاء وحكم العقل اذ الاول قابل لكل من الشروع

والامضاء واما الثانى فلما ليس قابلا للشروع اوفى الموضوع الذى حكم

فيه العقل شئ لا يتعقل الشروع مع بقاء الموضوع بحاله للشارع فانه

لو حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان لا يمكن الشارع ودع هذا الحكم مع بقاء

الموضوع وهو عدم البيان انه ما يمكن له هو قلب الموضوع بان يبين الحكم

المجهول وللشارع انه ايضا فانه لو حكم العقل بوجوب الاخذ بالمظنون نظرا

الى انه بعد وجود محتملات الواقع من المظنون والمشكوك والموهوم وبعد

انسداد باب العلم بالواقعيات وبعد عدم تمكن الاحتياط فالاخذ

الاخذ بالمظنون لكونه ارجح من المشكوك والموهوم لا يمكن الشارع دع

هذا الحكم مع بقاء مقدماته بحاله ولو امر بالمشكوك وينقلب الموضوع

وينفتح باب العلم وللشارع ايضا فانه لو حكم بالتخيير فى ما اذا دار الامر

بين المحذورين لا يمكن للشارع الشروع لهذا الحكم مع بقاء موضوعه

بحاله حيث لو امر بالاخذ باحد الطرفين يخرج الامر عن الدوران بين

المحذورين وقس على هذا الحال سائر الاحكام العقلية فلا بد ان لا يكون

قابلا للامضاء ايضا لانه انما يكون قابلا للامضاء عند كونه قابلا للشروع

كما هو الواضح اذا عرفت هذه المقدمة فنقول من الممكن ان لا يتعبد بالقاع

قسمت اول

٩١

قرار دهند وبتمام برفند جنابه بسندند بمکة بکر که صبر بسنده مبارک باد مکو بنديس

وحی فرستاد نمد انکه صف دائمی نمایند ومشغول بتسبیح وتحمید وتمجید وتکبیر حق

شدند بجهت کرامت مولودی که حضرت محمد صلی الله علیه واله وسلم تولد یافته

ووحی فرمود بان وحی خود جبرئیل که نازل شو بسوی حبیب ما محمد صلی الله علیه واله

وسلم

بطريق اصلا او ح يرجع الى عقولنا بالتفصيل المتقدم سابقا وقد عرفت
فى المقدمة ان الاحكام العقلية غير قابلة للامضاء فلا يمكن وقوع التعبد
امضائيا ح ايضا فتم واستقام هذا كله فى المقام الاول وقد ظهر لك فيه امكان
التعبد بالظن. والمقام الثانى وهو فى وقوع التعبد بظن فى الاحكام
الشرعية مط او فى الجملة فقبل الشروع فيه لا بد لنا من تاسيس اصل
يكون عليه القول عند عدم قيام دليل معتبر على وقوع التعبد به مط
او فى الجملة ومن البين ان هذا الاصل يقتضى حرمة العمل به او يقتضى جواز
العمل به فنقول قرر هذا الاصل بوجوه احدها ان العمل بالظن يتصور
على وجوه الاول ان يعمل به ولا يعتنى باحتمال خلافه من دون استناد
المظنون الى الشرع كما قد يدعى ان فى كل مورد استقر بناء العقلاء على
العمل بالظن يكون العمل به من هذا القبيل الثانى ان يعمل من دون
الى الشرع ايضا ولكن لا لعدم الاعتناء باحتمال خلافه بل برجاء ادراك
الواقع ومن باب الاحتياط الثالث ان يعمل به لعدم الاعتناء باحتمال
خلافه مع استناد المظنون الى الشارع اما لو كان على الوجه الاول فهو
محرم فى صورتين احديهما ما اذا قام اصل معتبر او دليل معتبر على خلاف
الظن ويلزم من العمل به طرح هذا الاصل او الدليل واخريهما ما اذا امكن
تحصيل العلم بالواقع ولم يكن المكلف مؤمنا من العقاب عليه كاصالة

البرائة

الموضوع وتصور المحمول والنسبة بينهما والحكم بوقوعها او لا وقوعها و
على هذا فلا مانع من الاتيان بما ليس من الدين بقصد انه من الدين و
نحن قد حققنا فى محله انه بناء على كون القصد فعلا قلبيا اختياريا
فح وان كان يمكن الاتيان بما ليس من الدين بقصد انه من الدين بان
يعقد القلب بانه من الدين الا انه لا قبح فيه ولا يتصف بعلية التشريع
عند العرف ايضا نعم قلنا فى محله ان الاعتقاد بمولوية المولى وعدم
مولويته والرضا به بما حكم به وعدم الرضا به والاعتقاد بكونه على
ما ينبغى او على ما لا ينبغى امور اختيارية للمقلد ودينه معتقدا بها فى
الجملة وتكون منشأ للحسن والقبح الفعلى لكنه ليس شئ من هذه الامور
مراد المشهور فى تعريفهم التشريع باتيان ما ليس من الدين بقصد انه
من الدين وقد تقدم توضيح الكلام فى هذا المقام بازيد من ذلك فى
مبحث القطع فى معنى الموافقة الالتزامية والمخالفة الالتزامية فعليك
بالمراجعة اليه اذا عرفت هاتين المقدمتين فاعلم انه نوقش على قبح التكليف
والتعبد من قبل المولى بما لم يحصل لو دوده عنه بوجهين احدهما ان
الوجهين احدهما ان العمل يسبب التكليف والتزام لو دوده عن المولى لا
يتغير عما عليه واقعا ولا يوجب ذلك فيه مبغوضية وقبحا كما يشهد به
مراجعة الوجدان حيث د وا احديهما ان الفعل الذى يكون مطلوبا

لنا وانفعا لا يصير مبغوضا بمجرد اتيان العبد اياه ملتزما بانه واجب مع عدم
علمه بوجوبه بل يقع كما ورد اعلم به من دون تفاوت اصلا نعم يوجب
اثما قلبيا فيستحق بذلك ذمائه وعقابا كما قلنا نظير ذلك في التجري
وثانيهما انه على فرض تسليم قبح العمل بسبب الالتزام بوروده عن المولى فكان
منشأ لاستحقاق العقاب عليه فلا مجال لاثبات حرمته بقاعدة الملازمة
وذلك لان مدرك هذه القاعدة هو اللطف وتقريبه انه لما ليس مجرد
حكم العقل بحسن شئ او بقبحه موجبا لان يأتي المكلف بالفعل الحسن او
ترك القبيح اذ لا يترتب على الحسن والقبح الا مجرد الذم واللوم على ترك
الحسن وفعل القبيح وانت ترى ان الانسان يستسهل الذم في قضاء الحاجة
فيتعين على الشارع الامر بالحسن والنهي عن القبيح ليكونا مقربين للعبد الى
فعل الحسن وترك القبيح طمعا للثواب وخوفا من العقاب وهذا هو المراد
من اللطف وهو كما ترى غير جار في المقام اذ لو كان استحقاق العقاب على
المكلف والتعبد من قبل المولى بما لم يحصل العلم بوروده عنه مقربا للعبد
الى تركه لكان استحقاق العقاب الذي صار منشأ القبح ذلك كافيا
في حصول التقريب فيعلم من ذلك انه ليس استحقاق العقاب مقربا لمن يتكلف
من قبل مولاه بما لم يعلم بوروده عنه حتى يجب على الشارع النهي عن هذا العمل
فيكون مقربا له وهذا هو الوجه في قولنا عدم جريان قاعدة الملازمة

في التوبة التي تكون حسنها ضروريا ذلك لانه ليس الوجه في قولنا
لوجوب امر الشارع بالحسن ونهيه عن القبيح الا انه لما يترتب العقاب والوعيد
على مخالفة امر الشارع ونهيه فيجب عليه تعالى الامر بالحسن والنهي عن القبيح
ليكونا مقربين للعبد الى فعل الحسن وترك القبيح كما عرفت سابقا وانت
ترى انه لو كان الوعيد مقربا الى التوبة ليكفي في حصول التقريب اليها ما
ورد من الوعيد على نفس المعاصي وليس امر الشارع مقربا اليها هذا
ونحن نقول اما الوجه الاول فيرد عليه انه لو فرضنا عدم كون الامر
القلبي الموجود في البين لما قلنا العدم كون منشأ القبح الفعل وهو
عقد القلب على كون الفعل الذي لا يعلم كونه من الدين داخلا في الدين
وفرضنا كونه سببا قابلا لان يكون منشأ القبح الفعل كما اذا اتى
بما ليس من الدين لان يشتهر به المولى او تغليط الناس واشتباه اوامره
عليهم او لعدم اعتنائه بمولاه لا ينبغي التأمل والاشكال في كون نفس
فعله قبيحا ولا وجه لما ذكره المستشكل اصلا او لو كان فرضه منع قابلية
الفعل القلبي كلية لان يكون منشأ الحسن الفعل وقبحه فهو بديهي
الفساد ولا اظن ان يلتزم وجه بذلك حيث لا اشكال لاحد في ان كثيرا
يصير امر قلبي منشأ الحسن فعل خال عن الحسن والقبح قبل ذلك او لقبحه
وذلك كما في التعظيم والتوهين او كثيرا ما يكون خاليا عن الحسن والقبح كالقيام

بعد الجلوس ويصير حسنا بمجرد قصد التعظيم لمسلم به وقبيحا بمجرد قصد
الاستهزاء والتوهين به وكما في الرياء اذ ربما يكون فعل متحيرا خاليا
عن الحسن والقبح كالحضور في مجلس الفاتحة قصد الغفلة عن انجابه
لكنه لو اوتى به رياء يدلح ان يعلم اهل المجلس بكونه موجبا على اثبات
المستحبات يصير متجاهرا بل ربما يكون حسنا صرفا كالصلوة لو اوتي بها
رياء يدلح غير الله تعالى يصير متجاهرا فان شئت ان تطلع على قبح الرياء وعلى
كون منشاء القبح الفعل فراجع الى وجدانك ولاحظ انه لو اتى عندك
علما لك لا لطلب لمرضاتك بل لان يطلع الغير الحاضرون في مجلسك و
انه عبد مطيع منقاد له يصير معتبرا وتغضب عليه وتقول له مؤاخذة عند الناس
كاحد من الحاضرين في المجلس ويعاتبه ولو كان غرضه منع قابلية الامر
الفعلي لان يكون منشاء القبح الفعل في خصوص المقام ففيه انا نرى بالوجدان
انه لو اتى المكلف بما يعلم عدم كونه من الدين لان يستهزئ به المولى او لعدم
اعتنائه او لتغليط الناس وامثال ذلك يصير نفس الفعل قبيحا ولو عاقبه
المولى على فعله لا يقبحه احد من العقلاء واما الوجه الثاني فيرد عليه انه
ليس منشاء قبح الفعل في المقام هو استحقاق العقاب حيث يمكن القول
بانه لما كان منشائه استحقاق العقاب لا يمكن اثبات الحرمة الفعل
بقاعدة الملازمة بالتقريب المتقدم نعم لو يثبت من الشرع حرمة الاتيان

بما

بما ليس من الدين واقعا بقصد انه من الدين فاتى المكلف شيء يحتمل عدم
كونه من الدين يكون منشاء قبح هذا الفعل احتمال استحقاق العقاب
عليه لكنه مع ذلك لا مانع من جريان قاعدة الملازمة فيه حتى على القول
بكون مدرك هذه القاعدة منحصرا بقاعدة اللطف او الاشكال في
كون نهي الشارع عن هذا الفعل مقربا الى تركه اذ قبل النهي يكون العقاب
محتملا وبعده يصير متيقنا فيوجب ان يتركه العبد هذا مع انه ليس الدليل
على الملازمة هو حكم العقل بل كان الدليل عليها على ما حقق في محله
هي الادلة الشرعية وح فلا فرق جريانها بين ان يكون منشاء قبح الفعل
هو استحقاق العقاب او شيئا آخر اصلا كما لا يخفى ثم ان ههنا ينبغي التنبيه
على امرين احدهما وان كان لا يجري قاعدة الملازمة في التوبة بناء على
كل من مدرك هذه القاعدة هو اللطف بالتقريب الذي ذكره المستشكل الا
انه لو كان من مدركها الادلة الشرعية لا مانع من جريانها فيها ايضا كما هو
الواضح وثانيهما انه لو استفيد من الادلة الشرعية حرمة التشريع زائدا على
التشريع بالقول والتشريع بالفعل على وجه الاطلاق نقول يكون المراد
من التشريع الغائر مع هذين القسمين من التشريع ما اذا قال احد بنفسه
بكون شيء يعلم عدم كونه من الدين داخلا في الدين واحتمال ويبنى على ذلك
ثم اتى بذلك الفعل حتى في الخلوات مثلا يلزم مخالفة قوله او قول ربه

م قوله وقد يقرر الاصل بوجوه اخر منها ان الاصل عدم الحجية الخ اقول
تمامية هذا الاصل مبنية على كون الحجية امرا حادثا مسبوقا بالعدم الازلي
ان قلت لا نسلم كون الحجية مسبوقة بالعدم الازلي لكنه يعتبر في المستصحب
اما كونه بنفسه اثرا شرعيا او كونه موضوعا لاثر شرعي ومما يترتب عليه
حكم شرعي والحجية ليست بنفسها اثرا شرعيا ولا يترتب عليها ايضا اثر شرعي
فلا مجال لاستصحاب عدم الحجية قلت قد يتصدى لاثبات كون الحجية بنفسها
من الاثار الشرعية والمجعولات وقد يتصدى لاثبات كونها موضوعا لاثر
شرعي اما الاول فبدعوى انه يكون الحجية من قبيل الزوجية والملكية
وامثالهما من الاحكام الوضعية التي تكون مجعولة شرعا لا من قبيل الجزئية
والشرطية والسببية وامثالهما مما لا يتصور فيه الجعل اصلا وتوضيح ذلك
ان الحكم الوضعي ليس الا عبارة عن امر انتزاعي والامر الاعتباري لا بد ان
يكون له منشأ اعتبار صحيح بمعنى ان الفوقية مثلا لا بد ان ينتزع من
الفوق الذي يكون هو منشأ اعتبار صحيح لهما ولو فرضنا انه ليس في البين
الا التحت لا معنى لانتزاع الفوقية منه لعدم كونه المنشأ الصحيح لاعتبارها
وانتزاعها اذ يكون هذا الاعتبار والانتزاع لغوا كما هو الواضح اذا عرفت
ذلك فاعلم انه ربما لا يتصور للحكم الوضعي منشأ اعتبار صحيح سوى الحكم
التكليفي كالجزئية والشرطية اذ لا يتصور انتزاعهما الا من الحكم التكليفي

لا

لا يتصور انتزاع الشرطية الجزئية من شيء الا بعد تعلق امر واحد بشيء مركب
من هذا الشيء وغيره او لشيء مقيد بهذا الشيء وغيره او لم يتعلق امر واحد
بشيء مركب ذي اجزاء يكون انتزاع الجزئية من كل واحد من تلك الاجزاء
لغوا كما هو الواضح وربما يكون المنشأ الصحيح لاعتبار الامر الاعتباري
الحكم الوضعي من قبيل الامور الخارجية كما في الابوة والبنوة حيث لا يتصور
انتزاعهما الا بعد حصول التوليد والولد وكما في الزوجية والملكية
لانهما انما ينتزعان ويعتبران بعد حصول امور خارجية كقول زوجت
وقبلت وكموت المورث او قوله بعت واشتريت وكما في الحجية اذ بعد
اخبار احد موثقا او عادل شيء مثلا يمكن جعل الحجية وانتزاعها و
اعتبارها ويجعلها واعتبارها في نفسه محققة وعلى هذا فيكون الحجية
من المجعولات الشرعية ان قلت ان وان كانت الحجية من المجعولات الشرعية
الا ان المستصحب في المقام هو عدم الحجية وهو كما ترى غير مجعول ومغاير
مع الحجية قلت لم نقف دليل خاص على اعتبار كون المستصحب مجعولا
شرعيا بل قوله ع لا تنقض اليقين بالشك قابل لجميع الاشياء حتى الحجر
والمدر غاية الامر لا فائدة في الاستصحاب الاشياء كالجدار فنقول
لعدم جريان الاستصحاب في كل ما يكون من هذا القبيل واما لو كان
شيء مما يكون وضعه ورفعه بيد الشارع كالحجية اصلا او كما يكون

وضع الحجية ورفعها بيده تعالى كذلك يكون وضع عدمها بمعنى ابقائه لها
وكذا رفعه بجعل الحجية ايضا بيده فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه
لشمول عموم قوله ع لا نعض العباد بالشك له فبعد كون الحجية مجعولة
مجرى الاستصحاب في عدمها كما هو الحال في نظائر المقام ثم بعد جريان الا
ستصحاب عدم الحجية معه ومن دون حاجة في جريانه الى ترتب اثر شرعي
عليه يترتب عليه جميع الآثار المترتبة على الاعم من عدم الحجية واقعا وعدمها
ظاهرا ولا يلازم القول بذلك مع القول بحجية الاصل المثبت والمراد من
قولنا بعدم حجية الاصل المثبت عدم ترتب اللوازم التي تكون للوجود
الواقعي من مؤدى الاصل عليه نظرا الى عدم التلازم بين تلك اللوازم
وبين مؤدى الاصل وهو الوجود الظاهري لامكان التفكيك بين المتلازمين فهو
في مقام التنزيل وفي الوجود الظاهري ومن الواضح انه لو كان شيء ملازما
مع الاعم من وجود مؤدى الاصل واقعا ووجوده ظاهرا لا معنى للقول
بعدم ترتب هذا الشيء على هذا الاصل اذ معنى القول بذلك هو عدم تحقق
مؤدى الاصل بحسب الظاهر وهو خلف فلا مفر من القول بترتب اللوازم
العقلية التي تكون للاعم من وجود مؤدى الاصل واقعا ووجوده ظاهرا
على الاصل كما ترى انه لما كان وجوب الامتثال لازما عقليا لوجوب
التكليف بالوجوب سواء كان هو اعني الحكم بالوجوب ظاهرا ام واقعيا فلم

تامل

يتأمل احد في ترتبه على الوجوب الثابت بالاصل ايضا وعلى هذا
فيترتب على اصالة عدم الحجية رفع العذر عن المكلف لو كان مقتضى
الاصل في المسألة هو الاحتياط وكان مقتضى الظن الذي يكون ا
لاصل عدم حجيته هو نفي التكليف اذ هذا الظن على تقدير حجيته يكون
عذرا للمكلف في مخالفة الاصل المذكور ويكون رفع العذر مترتبا
على عدم حجيته مطلقا سواء ثبت عدم حجيته واقعا ام ظاهرا ويترتب عليها
ايضا عدم حصول اتمام الحجة والبيان لو كان مقتضى الاصل في المسألة
هو البراءة وكان مقتضى الظن الذي يكون مقتضى الاصل عدم حجيته
ثبوت التكليف اذ بهذا الظن على تقدير حجيته يحصل البيان ويتم
الحجة ويكون عدم تمامية الحجة مترتبة على عدم حجيته مطلقا سواء ثبت
عدم حجيته ام ظاهرا كما لا يخفى ان قلت بما في كلام الشيخ ره من هذين
الاثرين واشباههما يترتب على مجرد الشك في الحجية من دون حاجة الى
اثبات عدم الحجية فلا يترتب على استصحاب عدم الحجية اثر عملي ولا
استصحاب ما لم يترتب عليه اثر عملي لا معنى لجريانه قلت اولا ان الشيخ
ذهب الى جريان الاستصحاب الطهارة في مورد قاعدة الطهارة
وتقدمه عليها مع ان حكم الطهارة مترتب على الشك في الطهارة
من دون حاجة من الاستصحاب وثانيا انه كيف يمكن القول بعدم جريان

استصحاب عدم الحجية واستصحاب الطهارة وبعدم ثبوت اثر على عليهما
مع انه لو كان موضوع الاحكام المتخففة مجرد الشك هو الحجية في مقام
العمل يكون هذان الاستصحابان واردين على القاعدتين اذ بهما
يرتفع الشك عن الواقع حكما فعلى اى تقدير لا مجال لجريان القاعدتين
ونكون مجرى الاستصحابين واما الثانى فبدعوى انه يترتب على عدم
الحجية اثر شرعى حيث لو قام الظن على حكم يترتب على عدم حجيته حرمة
الحكم على طبقه بمقتضى قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك
هم الفاسقون ان قلت ان هذا الحكم وهذا الاثر يكون حادثا ولم يكن
مترتبا على العدم الازلى حتى يمكن اثباته باستصحاب عدم الحجية في الازل
قلت يكفى في جريان الاستصحاب كون الاثر للبقاء اولا بغير كونه الوجود
السابق على ما حقق في محله ومن الواضح انه لو كان عدم الحجية باقيا
بحاله يترتب على بقائه حرمة الحكم على طبق ما يكون باقيا العدم حجيته
ثم ان في كلام الشيخ ره مقامات ينبغى لنا الجواب عنها ايضا وهو ما قاله
انه كما لا حاجة الى الاستصحاب الاشتغال في مورد قاعدة الاشتغال
اذ يكفى مجرد الشك في حصول الفراغ في حكم العقل بوجوب اليقين
بالفراغ من دون حاجة الى الاستصحاب الاشتغال كذلك لا حاجة الى
استصحاب عدم الحجية ويكفى في ترتب الاثار المقصودة كحرمة العمل بالظن
مجرد

مجرد الشك في الحجية هذا وفيه انه كما يكون المقام مجرى الاستصحاب
عدم الحجية على ما عرفت في السابق كذلك يكون الحال في المقيس عليه
بمعنى انه لا بد لنا من التمسك باستصحاب الاشتغال في مورد قاعدة الاشتغال
ولا مجال للتمسك بهذه القاعدة عند جريان استصحاب الاشتغال اصلا
ونوضح ذلك بتوضيح على نفع مجرى قاعدة الاشتغال حتى يتبين لك
عدم جريانها في مورد استصحاب الاشتغال فنقول لا ينبغى التامل والاشكال
في عدم جريان هذه القاعدة عند كون التكليف منتفيا او معنى القاعدة
هو ثبوت حكم في مورد الشك وعلى هذا المجرى هذه القاعدة منحصرا
اذا وقع الشك في بقاء الاشتغال المتيقن في السابق وارتفاعه كما اذا
حصل العلم للمكلف لوجوب احدى من صلوة الظهر وصلوة الجمعة اتى
بصلوة الظهر مثلا اذ وقع الشك في انه هل يكون الواجب الواقعى هو
صلوة الظهر حتى يكون الفراغ حاصلا باتيانها ام يكون صلوة الجمعة
حتى يكون الاشتغال باقيا بحاله فيكون مجرى قاعدة الاشتغال اذا
عرفت ذلك فنقول انه لا مجال لجريان قاعدة الاشتغال لا قبل الاتيان
بصلوة الظهر ولا بعد الاتيان بها وقبل لصلوة الجمعة اما قبل الاتيان
بصلوة الظهر فواضح اذ يكون الاشتغال متيقنا وقد عرفت انه لا مجال
لجريان هذه القاعدة عند تيقن الاشتغال واما بعد الاتيان بها

فلا انه يكون مقتضى الاستصحاب بقاء الاشتغال حيث كان الاشتغال
متيقنا في السابق ووقع الشك في ارتفاعه وح بعض الاستصحاب بقاء
الاشتغال متيقنا فلا مجال لجريان الاشتغال تلك القاعدة بعد الاتيان
بصلوة الظهر ايضا نعم يقع الاشكال في جريان هذه الاستصحاب في نفسه
بوجه اخر وهو انه ليس المقصود من استصحاب الاشتغال بعد الاتيان بصلوة
الظهر الا اثبات كون الواجب الواقعي هو صلوة الجمعة والا لا يترتب عليه
ثمرة وفائدة واثبات ذلك بالاستصحاب مما لا ينبغي له على ما هو الحق و
المختار من عدم حجية المثبت من الاصول او كون الواجب الواقعي هو صلوة الجمعة
يكون من اللوازم العقلية لبقاء الاشتغال واقعا بعد الاتيان بصلوة
الظهر ومن المحقق في محله عدم ترتب اللوازم العقلية التي يكون لوجود
المستصحب في الواقع على الاستصحاب وهذا هو المراد من قولنا العدم حجية
الاصل المثبت ولكن يمكن الجواب عن هذا الاشكال بوجهين احدهما انه
لا يحتاج استصحاب الاشتغال في جريانه الى ترتب اثر شرعي عليه ان يكون
المستصحب بنفسه من الاثار الشرعية وبعد جريانه يحكم العقل لوجوب الاتيان
بصلوة الجمعة حتى ينقطع الاستصحاب ولكن لا بمعنى كون الواجب الواقعي
هو صلوة الجمعة او ليس بتعيين ذلك من شأن العقل بل بمعنى انه يجب الاتيان
بها فرارا عن استصحاب الاشتغال اذ ما لم يات المكلف بها يكون هذا

الاستصحاب جاريا وترتب هذا الاثر العقلي على الاستصحاب غير مناف مع
القول بعدم حجية اصل المثبت اذ يكون كلي العقل بذلك من شئونه انه
حكم لوجوب الامتثال وقد عرفت سابقا انه لما كان حكم العقل لوجوب
الامتثال مترتبا على الاعم من الحكم الواقعي والظاهري فلا مانع من ترتبه على
الاستصحاب ايضا من غير حاجة الى القول بحجية الاصل المثبت وثانيهما انا
وان قلنا بعدم حجية الاصل المثبت الا انه لو كانت الملازمة بين وجود
المستصحب واقعا وبين لازمه العقلي واضحة وجلية بحيث يابى اهل العرف
التفكيك بينهما في مقام التنزيل ومن تنزيل الملزوم بدون تنزيل اللازم
ويفهم من تنزيل الاول تنزيل الثاني ايضا لا نتامل في حجية الاصل المثبت
ح وفي ترتب هذا الاثر العقلي على الاستصحاب لدلالة دليل الاستصحاب
على تنزيل هذا اللازم بالدلالة او لشواهد العرفية وانت ترى ان الملازمة
بين بقاء الاشتغال واقعا بعد الاتيان بصلوة الظهر وبين كون
الواجب الواقعي هو صلوة الجمعة واضحة وجلية بحيث يابى اهل العرف
عن حكم الشارع ببقاء الاشتغال من دون كلية يكون الواجب الواقعي هو
صلوة الجمعة فلا بد ان يثبت باستصحاب الاشتغال كون الواجب الواقعي
هو صلوة الجمعة ان قلت انه لو كان الامر كما ذكرت يلزم بقاء قاعدة
الاشتغال بلا مورد اذ في جميع موارده يكون هذا الاستصحاب جاريا

قلت ليس لنا اصل لفظي على قاعدة الاشتغال حتى لا يمكننا القول بكونها
مطردة دون المورد بل هي مؤدى حكم العقل ومن الواضح انه لا مانع من ان
الحكم العقلي شيء في فرض من دون ان يتحقق هذا الفرض في العالم اصلا
هذا مضافا الى ان نفيها بلا مورد انما يلزم بناء على ما هو المختار
من حجية الاستصحاب واما بناء على القول بعدم حجية الاستصحاب كما
ذهب اليه جمع كثير يكون هي جارية في جميع موارده هذا كله فيما قيل
في المقام ونحن نقتصر على التعرض لرؤس المطالب المذكورة للاقتصار
فنقول اما ما ذكره قائل هذا الكلام في صدر كلامه من ان الحكم الوضعي
عبارة عن امر اعتباري انتزاعي ولا بد له من منشأ اعتبار صحيح وهو
اعني منشأ الاعتبار تارة يكون منحصرا بالحكم التكليفي وح لا يتصور
في الحكم الوضعي الانتزاع كالجزئية واخرى يكون من قبيل الامور الخارجية
كما في الملكية والحجية وح بعد تحقق منشأ الانتزاع بجعل الشارع و
يعتبر الحكم الوضعي كالملكية وتبعيته الاثار التكليفية ففيه ان لو كان منشأ
الاعتبار من الامور الخارجية فح كما يمكن ان يعتبر الشارع نفس الحكم الوضعي
ويجعل الحكم الاحكام التكليفية من اثار الحكم الوضعي كذلك يمكن ان يجعل
الاحكام التكليفية ابتداء من اثار نفس منشأ الانتزاع من دون توسط
اعتبار الحكم الوضعي وح لو قام دليل اجتهادي على مجعولية الحكم الوضعي

و

وعلى توسط اعتباره يؤخذ به والا لا وجه للحكم بمجعوليته وتبعية الاثار له
اذ كما يمكن ان يكون الامر كذلك يمكن ان يكون الاحكام التكليفية من اثار
نفس منشأ الانتزاع من دون توسط اعتبار الحكم الوضعي وعلى هذا
فلم يتعين كون الحجية مجعولة حتى يكون ذلك مصححا للاستصحاب عدمها
وتوضيح المقام ان منشأ الاعتبار الذي يتصور للحجية هو كاشفية الظن
عن الواقع او حكمة تقتضي جعلها حجة والاثر الذي يتصور لها هو وجوب
العمل بالظن وح كما يمكن الابتداء بجعل الحجية واعتبارها بعد التحقق
منشأ الانتزاع ثم جعل وجوب العمل اثرا للحجية كذلك الحكم بوجوب العمل
بمجرد تحقق منشأ الانتزاع بان يقول اعمل بالظن من دون توسط اعتبار
الحجية هذا كله في الحجية واما الملكية فمنشأ الاعتبار الذي يتصور لها
هو حسن تصرف المالك في ملكيته ملكه او وجود حكمة مقتضية لتجويز
الشارع ان يتصرف فيه والاثر الذي هو يتصور لها هو جواز التصرف في
الملك وانت ترى انه كما يجوز للشارع جعل الملكية واعتبارها ابتداء
بعد تحقق منشأ الانتزاع وجعل جواز التصرف اثرا للملكية كذلك يجوز
الحكم بجواز التصرف ابتداء من دون توسط اعتبار الملكية فالحجية و
الملكية قابلتان لعدم الجعل والانتزاع ولا وجه لتعيين الجعل فيهما
بل لقائل ان يقول عدم قابليتهما للجعل نظرا الى انهما لو كانتا قابلتين

للجعل لابد ان يصح اعتبارهما وجعلهما من دون وجود الاحكام التكليفية
اذ لو لم يكن التفكيك بينهما وبين الاحكام التكليفية يكشف ذلك عن
كونهما منتزعين من الحكم التكليفي وانت ترى انه يكون جعل الحجية من
دون ان يجب العمل بالظن وكذا جعل الملكية من دون ان يجوز التصرف
في الملك لغوا محضا فتعين بكونهما منتزعين من الحكم التكليفي هذا كله
في ما يخطر ما يقال في جواب الكلام المذكور لما انجر الكلام الى هنا
فينبغي فيها الاشارة الى ما هو الحق في المختار في الاحكام الوضعية فنقول
فنقول لا يخفى اولا ان المراد مجعولية الحكم الوضعي ان يتحقق الحكم الوضعي
حقيقة بمجرد الجعل والاعتبار من دون حاجة الى مؤدى اخرى
كما يتحقق الحكم التكليفي حقيقة بمجرد جعله واعتباره فالمراد انه كما
يتحقق الوجوب حقيقة بمجرد انشائه جلّه وكذلك يتحقق الجزئية والشرطية
والسببية وامثالهما بمجرد انشائهما واعتبارهما اذا عرفت ذلك فاعلم
ان الاحكام الوضعية على قسمين احدهما ما لا يكون قابلا للجعل اصلا
كالجزئية اولا يتحقق حقيقتها الا بعد طرو جهة وحدة على اشياء
متعددة اما بتصورها بتصور واحد او بالامر بها بامر واحد فلو
عرضت لها جهة وحدة فتحقق جزئية كل منهما ومنتزع من كل منها الجزئية
ولو صرح الامر لعدم جزئية الف مرة كما انه لو لم تعرض لها جهة وحدة

لا يتحقق جزئية شيء منها ولا ينتزع منه الجزئية ولو قال الامر جعلته جزءا
للمامور به الف مرة والاثر المنظور في المقام وهو وجوب الاتيان بالجزء
ليس الا اثر المنشأ الانتزاع لانه لم ينشأ الا الامر بالمركب ولم يترتب الا
عليه حيث لما تعلق الامر بالمركب يجب الاتيان بكل اجزائه فليس
هو اثر للجزئية وثانيهما ما يكون قابلا للجعل كالملكية لما نرى من
تحققها بمجرد الجعل والاعتبار لو كان الجاعل قابلا لان يكون جاعلا
بان يكون له سلطنة حقيقة كالشارع او عرفية كالسلطان والا يكون
الجعل لغوا كالخطاء او لو قال مجنون او طفل صغير جعلت هذا ملكا لفلان
يكون جعله لغوا محضا ولا يتحقق الملكية الجعلية اكنه او قال السلطان
الحقيقي والمجازي جعلت هذا ملكا لفلان يتحقق الملكية حقيقة في
نظر العرف ولا معنى بالمجعولية الا هذا ثم لا يخفى انه لا يحتاج هذا القسم
من الحكم الوضعي الى منشأ الانتزاع اصلا ولكن جعله واعتباره ابتدا
من دون ان يكون له منشأ الانتزاع اصلا نعم لو كان الجاعل هو الله
تعالى شانه يحتاج جعله الى الحكمة بناء على ما ذهب العدلية اليه
من عدم امكان كون فعل الشارع حراما واين هذه من الحكمة من منشأ
الانتزاع هذا مع انه ليس قولنا بالمجعولية في هذا القسم مبتنيا على
مذهب ولا منحصرا بما اذا كان الجاعل هو الله تعالى حتى يحتاج جعله

الى الحكمة بل لا فرق فيه بين مذهب العدلية ومذهب الاشاعرة وبين كون
الجاعل هو الله تعالى او غيره اذ على اي تقدير من الحكم الوضعي بمجرد الجعل
عند كون الجاعل قابلا لان يكون جاعلا وانت ترى انه بناء على
مذهب الاشاعرة او بناء على كون الجاعل غيره تعالى لا يحتاج الجعل
الى الحكمة ايضا ثم لا يخفى انه يعتبر في تحقق الملكية بالجعل ان يترتب عليها
اثر ولو كان جزئيا كما ترى حيث لو لم يترتب عليها اثر اصلا يكون جعلها
لغوا ولكن لا بالمعنى الذي ذكره القائل المذكور للغوية وهو انه لا
يكون له الجعل ويعتبره اعتبار صحيح كما اذا انتزعت الغوية في البحث
بل بمعنى عدم ترتب ثمره واثره على جعلها واما اذا كان يترتب عليها
اثر وفائدة ولو كان جزئيا لا يكون جعلها لغوا ويتحقق بمجرد جعلها
انه يتحقق الملكية للمحجور عليه بمجرد الجعل وان كان هو ممنوعا من
التصرف في ملكه باغلب التصرفات ولا يترتب على ملكية الاثر ما ثم لا يخفى
ان الاثار المترتبة على هذا القسم من الحكم الوضعي يكون على قسمين اذ منها
ما يدل نفس الدليل الدال على جعل الحكم الوضعي على ترتبه عليه كجواز
التصرف المترتب على الملكية اذ بمجرد اعتبار الملكية وجعلها تترتب
عليها جواز التصرف من دون حاجة الى قيام دليل اخر عليها ومنها
ما يحتاج ترتبه عليه الى قيام دليل منفصل على كون ذلك اثرا له ولا

يكفي مجرد قيام الدليل على جعله واعتباره في كون اثرا له كوجوب الزكوة التي
تكون من اثار ملكية مال بلغ الى حد النصاب او يحتاج ثبوت كان ذلك اثرا
الملكية الى دليل منفصل ولا يدل الدليل على جعل الملكية واعتبارها
على ترتبه عليها ويشهد على جميع ما ذكرنا ما ترى عند الرجوع الى الوجدان
في تحقق الملكية بمجرد جعل جاعل قابل لها اما عند ترتب اثر جزئي عليها
وعدم تحققها بمجرد جعل جميع الاثار وتجويز جميع التصرفات ما لم يتوسط
جعلها واعتبارها في نفسها كما ترى انه لو اجاز الوالد ولده ان يتصرف
في ماله بجميع انحاء التصرفات لا يتحقق الملكية للولد عند العرف ما لم يجعل
الوالد له الملكية ويعتبرها كما لا يخفى فظهر بما ذكرنا عدم قابلية الملكية الا
للجعل وعدم تحققها الا به ثم ان منها معنى الجعل الامرين احدهما ان
وافقنا القائل المذكور في معنى الجعل في الاحكام الوضعية حيث عرفت كونه
موافقا لمعناه من جهة لو كان مخالفا لمعناه من جهة اخرى الجهة التي وافقنا
فيها هي كون الجعل في الاحكام الوضعية عبارة عن الانشاء وكون مجعولية
الحكم الوضعي عبارة عن تحققه واقعا بمجرد جعله واعتباره وانشائه كما
يتحقق الحكم التكليفي حقيقة بمجرد جعله وانشائه واما الجهة التي خالفنا
فيها هي احتياج ما يكون من الاحكام الوضعية مجعولا الى انشاء الاعتبار
والانتزاع وعدم احتياجه اليه حيث ذهب هذا القائل الى احتياجه اليه

وقد اخترنا عدم احتياج الية نظراً الى امكان جعله واعتباره من دون ان
يكون له منشأ الانتزاع الصحيح وقلنا انه وان كان يحتاج الجعل الى وجود
حكمة له بناء على مسلك العدلية لو كان الجاعل هو الله تعالى شانه كما
ان مراد هذا القائل من منشأ الانتزاع هو هذه الحكمة الا انه لا ربط بين حكم
الجعل ومنشأ الانتزاع مع ان قولنا بمجعولية قسم من الاحكام لا تختص بما اذا
كان الجاعل هو الله تعالى وليس مبنيا على مسلك العدلية ايضا بل نقول
بذلك عند كون الجاعل قابلا ولائقا لذلك وعند ترتيب اثر الجعل على اشكل
ملم من غير فرق بين ان يكون الجاعل هو الله تعالى او غيره ومن غير فرق
بين ان نختار مسلك العدلية او مسلك الاشاعرة العياذ بالله الا انه قد
خالفنا في معنى الجعل جمع حيث ذهب بعض الى كون المراد منه هو الاعم
من ان يكون منشأ او مبنيا وذهب بعض الى كون المراد منه الاعم من الانشاء
والنفس وعلى هذا فالمراد من الحكم المجعول هو الاعم من ان يكون منشأ او مبنيا
وذهب بعض اخر الى كون المراد منه هو فعل القلب وهو الجزء الاخير من
القضية بناء على كون القضية مركبة من تصور الموضوع وتصور المحمول
والتصديق بالنسبة بينهما والحكم بالوقوع او اللاوقوع وهو فعل من افعال
القلب ونحن قد ابطلنا في محله كلا من هذه الاقوال وليس هنا محل التعرض
لذلك وثانيهما انه لا تنافي بين كوننا موافقا مع شخص في كون قسم من الاحكام

الوضعية

الوضعية مجعولاً وكون قسم اخر منها منتزعاً من الحكم التكليفي وبين كوننا
مخالفا في تعيين بعض من المصاديق وتعيين انه هل يكون فرد معين
من الاحكام الوضعية داخلا في القسم الاول او في القسم الثاني وعلى هذا
فلا مانع من ان يكون مخالفا مع المتأمل المذكور في قوله بكون الحجية
مجعولة وان وافقنا في كون قسم من الاحكام الوضعية مجعولا وكون قسم اخر
منها منتزعا وبناء على ذلك لا ينبغي التامل والاشكال في كون الحجية منتزعة
من الحكم التكليفي اذ لو امر الشارع بالعمل على طبق امارة ننتزع منه حجية
هذه الامارة قهرا وتصير هذه الامارة حجة عند العرف والعقلاء من دون
حاجة الى انشاء حجيتها اصلا فبمجرد امره بالعمل على طبقها تصير حجة ولو صرح
لعدم اعتباره وانشاء حجيتها القاصرة دليل الشيء في ذلك ان الحجة عبارة
عن القابلية ان يحتج بها ويطلب المولى على عبده القطع لسان العبد على المولى
من جهة القلب العبد على المولى ويقطع لسان المولى على العبد من جهة اخرى
والقابلية من كلتا الجهتين يحصل بمجرد امر المولى على بالعمل على طبق الا
من الامر بالعمل ينتزع حجيتها وهذا بخلاف ما لو امر الانشاء الشارع واعتبر
حجيتها ابتداء من حيث ما لم يامر الشارع بالعمل بها لا تصير حجة لا عند العرف
ولا عند العقلاء ثم لا يخفى انا وان اخترنا عدم كون الحجية مجعولة الا انه
مع ذلك لا نسلم ما من غير ان الاستصحاب عدم الحجية او يجري الاستصحاب

في منشاء الانتزاع فلا يصح عدم وجوب العمل على طبق العمل بل الظاهر كون
ذلك ايضا مراد الشيخ ره من استصحاب عدم الحجية وذلك لانه ذهب في
باب الاستصحاب الى عدم مجعولية الاحكام الوضعية راسا ومع ذلك وقع
في كلماته كثيرا التعبير بالاحكام الوضعية كالجزئية والسببية والشرطية و
امثالها وذلك كما ترى تناقض صرف فلا بد ان يكون تعبيره بالحكم الوضعي
كناية عن الحكم التكليفي كما هو الحال في التعبيرات الواقعة عن الاحكام الوضعية
في كلمات القائلين بعدم مجعوليتها والسر في ذلك انه ليس النزاع في الاحكام
الوضعية في مجرد التعبير بل النزاع فيها كما عرفت انما هو في انها هل يتحقق
واقعا بمجرد الجعل والانشاء ام لا وعلى هذا فالتعبير بالحكم الوضعي ليس
الا كناية عن الحكم التكليفي فمراد الشيخ ره من استصحاب عدم الحجية هو استصحاب
عدم وجوب العمل كما لا يخفى ثم بما ذكرنا فاظهر ذلك ايضا فساد ما في كلام
القائل المذكور من انه على فرض تسليم كون الحجية منتزعة عن الحكم التكليفي
وعدم كونها مجعولة فلما يترتب على عدم الحجية اثر شرعي وهو حرمة
الحكم التكليفي الظن بمقتضى قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك
هم الفاسقون فلا مانع من استصحاب عدم الحجية حينئذ يرد عليه اولا انه
بعد فرض كون الحجية منتزعة من الحكم التكليفي فما الوجه في عدم اجراء
الاستصحاب في منشاء الانتزاع بان يستصحب عدم وجوب العمل بالظن و
في

وفي اجرائه في نفس عدم الحجية مع انه على الاول لا احتياج في جريانه الى
الى ترتب اثر شرعي عليه لكون المستصحب بنفسه من الآثار الشرعية لكنه على
الثاني يحتاج جريانه الى كلفة اثبات ترتب اثر شرعي عليه وثانيا ان حرمة
الحكم بمقتضى الظن وعلى طبقه يكون من آثار نفس منشاء الانتزاع لا من آثار
عدم الحجية اذ لما لم يوجب الشارع العمل بالظن والاخذ به يكون الحكم بمقتضاه
حكما بغير ما انزل الله فيكون حرمة الحكم على طبق الظن اثرا لعدم وجوب
العمل به واما الحجية فالمفروض انها ليست الحجية داخلة في مجعولات الشرع
وفيما انزله الشارع حتى يكون الحكم بها وبمقتضى ما لم يكن حجة بغير ما انزل الله
فيكون حرمة الحكم بمقتضى الظن من آثار عدم حجية وثالثا ان ما هو المقصود
في المقام هو اثبات حرمة العمل بالظن عن استناد الى الشرع لا اثبات حرمة
الحكم بمقتضى الظن والقول بمؤداها وانت ترى ان الحكم بغير ما انزل الله لا
يصدق على العمل بالظن عن استناد الى الشرع فليس الاثر المقصود في المقام
اثر المنشاء الانتزاع ايضا فلا يصح التمسك باستصحاب عدم وجوب العمل
بالظن الى الاثبات ما هو المقصود في المقام من حرمة العمل بالظن عن الاستناد
استناد فضلا عن التمسك باستصحاب عدم الحجية لاثباته لا يخفى انه يرد على
ما اجاب القائل المذكور بما اورد الشيخ ره على التمسك باستصحاب عدم الحجية
من ان الاثر المقصود في المقام مترتب على مجرد الشك في الحجية من غير حاجة الى

احراز عدم الحجية بالاستصحاب تارة بالنقض بانه كما يجري استصحاب الطهارة
في مورد قاعدة الطهارة مع انه يكون الحكم بالطهارة مترتبا على مجرد
الشك في الطهارة من غير حاجة الى استصحاب الطهارة كذلك يجري استصحاب
عدم الحجية في المقام واخرى بالحل على ما عرفت في السابق بانه فرق بين
المقام والمقيس عليه ومورد النقض اذ في مسئلة الطهارة لا بد للشارع
عند وقوع الشك في طهارة شيء واما من بيان الموضوع او بيان حكم
الشك وح لا وجه للقول بجريان القاعدة دون الاستصحاب بل لما
كان الاستصحاب في نفسه مقدما على القاعدة لا بد من القول بجريان
الاستصحاب دون القاعدة ودعوى انه بعد كون مجرد الشك كافيا
في الحكم بالطهارة يكون جعل استصحاب الطهارة لغوا معارضة بالمثل
انه بعد كون الاستصحاب حاكما بالطهارة يكون الحكم بالطهارة في صورة
الشك جعل قاعدة الطهارة لغوا واما في المقام فلما يكون العقل
حاكما بحرمة العمل عن استناد وتعبد بمجرد الشك بالحجية ويكون هذا
الاثر لازما لموضوع الشك في الحجية فلا مجال لجريان الاستصحاب
عدم الحجية يكون جعل هذا الاستصحاب لغوا وكذا الحال في كل مورد
يكون مودى الاستصحاب موافقا مع القاعدة العقلية كما في استصحاب
البرائة في مورد حكم العقل بالبرائة اذ بعد حكم العقل بالبرائة يكون
جعل

جعل استصحاب البرائة لغوا فلا بد ان لا يكون الاستصحاب جاريا في
تلك الموارد ان قلت انما يلزم اللغوية لو جعل الشارع استصحاب
البرائة مثلا مستقلا واما لو جعل الاستصحاب كلية بان قال لا
تنقض اليقين بالشك فلا يترتب الاثر والفائدة على جعله في اغلب موارده
فليس جعله كلية لغوا قلت انه بعد فرض كون التصريح بجعل استصحاب
البرائة لغوا لا مجال لشمول الاطلاق قوله لا تنقض له ايضا اذ بعد كون
التصريح بجعله لغوا يكون النظر اليه في قوله لا تنقض ايضا لغوا فظهر مما
ذكرنا توجيها مما ذكره الشيخ ره كرارا من عدم جريان الاستصحاب في مورد
قاعدة العقلية لكنه يرد عليه انه لو كان الوجه في قوله بعدم جريان
الاستصحاب في مورد قاعدة العقلية هو ما ذكرنا لا بد ان يقول بذلك
في خصوص الموارد التي يكون مودى الاستصحاب موافقا مع مودى القاعدة
ونحن رأينا منه التصريح في مسئلة الناسيين او السنة المحصورة او الاقل و
الاكثر على رد لمعنى بعدم جريان الاستصحاب البرائة في مورده قاعدة
الاشتغال ايضا مع انه ح لا يكون جعل الاستصحاب لغوا كما هو الواضح
ثم انه لما انجر الكلام الى هنا ينبغي لنا الى الاشارة الى سائر التوجيهات
التي ذكرت بقول الشيخ ره لعدم جريان الاستصحاب في مورد القاعدة
العقلية فنقول قد يقال بانه لما كان الاثر للشك دون المشكوك فيكون القاعدة

جار به دون الاستصحاب اقول هذا الكلام وان كان متينا من حيث الكبرى اذ من الواضح انه لو لم يكن للمشكوك اثر لا مجال لجريان الاستصحاب الا انه لا ينطبق مع الموارد ايضا اذ الظاهر كون المشكوك ايضا ذا اثر في جميع الموارد. وقد يقال انه لما يكون لحاظ الشك مقدما على لحاظ المشكوك فيكون حال القاعدة والاستصحاب نظير حال الاصلين المتعارضين الذين يكون زمان جريان احدهما في الزمان الثاني ولو كان الاصل الاول داخلا في الاصول الصرفة وكان الثاني داخلا في الاصول البرزخية هذا وفيه ما لا يخفى لانه فاسد من حيث الكبرى والصغرى وليس هنا محل اوجه فساده

ومنها ما حكي عن السيد المحقق الكاظم ره وهو ان مقتضى الاصل الاباحة العمل بالظن لانها الاصل في الاشياء واجاب عنه الشيخ ره بعد الاشارة ببداهة فساده بقوله على تقدير صدق القضية حيث يستكشف من قوله هذا اعدم وضاية تنبيه هذا الكلام الى القضية بوجهين احدهما انه لا معنى لترك التعبد بالظن لا الى بدل وغاية الامر التخيير بين التعبد بالظن والتعبد بالاصل او الدليل الموجود هناك في مقابلة الذي يتعين الرجوع اليه لولا الظن هناك وثانيهما ان مجرد الشك في ورود التعبد بالظن يستقل العقل بقبح التعبد به ومع ذلك كيف يكون المشك ... لجواز التعبد به هذا ونحن

نقول

ان العمل بالظن يتصور على انحاء احدها الاتيان بالمظنون من دون انتساب من دون تعبد وتدين بان سؤلي من باب الاتفاق وهذا القسم بعيد عن كلام السيد والشيخ ره لعدم كونه عملا بالظن في الحقيقة وثانيها الاتيان بالمظنون استنادا الى الظن من دون تعبد وتدين به وقد عرفت في السابقة ان عمل العقلاء بالظن في اغلب موارده يكون من هذا القبيل حيث يعملون بالمظنون اتكالا على قيام الظن عليه من دون ان يسندوه الى الشارع وهذا القسم قريب الى كلام السيد لعدم كون لفظ التعبد في كلامه و بعيد عن كلام الشيخ ره كما هو الواضح وثالثها ان الاتيان بالمظنون عن استناد الى الظن وعن تعبد التزام بانه من الشرع وهذا القسم بعيد عن كلام السيد ره كما عرفت ولا اشكال في كونه محط نظر الشيخ ره ثم لنا الاشارة الى حكم كل من هذه الاقسام حتى يتبين حقيقة الحال في المقام فنقول اما القسم الاول فلا مانع من جريان اصالة الاباحة فيه لكونه فعلا من الافعال وشيئا من الاشياء ولكن مع ذلك في الجملة حيث يكون اصل الاباحة مشروطا على مغلقة عن الامارة المصلحة والمفسدة ولعدم ورود شيء من الشرع فيه فكلما تحققت هذه الشروط يكون هو جاريا و كل فقد شيء من شروطه لا مجال لجريانه فلا معنى لقول السيد ره بان الاصل الاباحة العمل بالظن على نحو الاطلاق اللهم الا ان يكون مراده من اصل

الا اناجة اصل البرائة كما يطلق كثيرا او لمطابقة البرائة حيث يجرى اصل
البرائة فى جميع موارد هذا القسم بعد احتياجه فى جريانه الى شىء سوى
وقوع الشك فى التكليف واما القسم الثانى فلو فرضنا تعلق العلم
الاجمالى بكون مؤدى احد من الظن والاصل الذى يكون فى مقابله
حكما واقعيا ويكون احد من المظنون وما قام عليه الاصل هو الواقع لو
فرضنا عدم وجود مؤمن من العقاب على فرض وجوده لا ينبغى الاشكال
فى عدم جواز التمسك باصالة الاباحة بجوازه لما ذكره الشيخ ره من
انه لا معنى لترك العمل بالظن لا الى بدل لان ترك العمل بكل من الظن
والاصل الذى يكون فى مقابله وجه حرمة ترك العمل بكل منهما
وعدم العمل باحد معين منهما امران احدهما انه يكون الواقع منهما
ويترتب العقاب عليه عند كونه فى ظن ما ترك العمل به لوجود شرط
تنجز الواقع ما جمعهما وثانيهما انه يكون ترك العمل لكل منهما من قبيل
التجرى لكونه من قبيل الاقدام على ما يؤمن فيه من العقاب واما القسم
الثالث فلا اشكال فى عدم جوازه لما ذكره الشيخ ره فى جواب الثانى
من كلام السيد من ان بمجرد الشك فى ورود التعبد بالظن يحرم التعبد
به بمقتضى العقل والشرع كما عرفت فى السابق واما جوابه الاول فالظاهر
عدم تماميته فى المقام حيث لا مانع من ترك التعبد بكل من الظن والاصل الذى
يكون

يكون فى مقابله فان لم يكن شىء با من المظنون ومؤدى الاصل الى الشارع
وذلك اما فيما لو كان الاصل الذى يكون فى مقابلة الظن عقليا
فواضح لا اشكال فى عدم وجوب الالتزام والتدين بمؤدى الاصول العقلية
واما فيما اذا كان شرعيا فلان قد اثبتنا سابقا عدم وجوب الموافقة الا
الالتزامية فى الاحكام الشرعية ومنها ان الامر فى المقام دائر بين الوجوب
والتحريم اذ يدور الامر بين وجوب التعبد بالظن وبين تحريم التعبد
به ومع فالحكم اما التخيير او ترجيح جانب الحرمة بناء على كون دفع
المفسدة اولى من جلب المنفعة على الاختلاف الذى يكون فى مسئلة
دوران الامر بين المحذورين ودفع هذا واجاب عنه الشيخ ره بمنع الدوران
نظرا الى ان عدم العلم بالوجوب كاف فى وجوب التحريم بمقتضى
الادلة الاربعة هذا ونحن نقول انه لو كان مقصوده دوران
الامر بين الوجوب والتحريم فى ظن واحد فالامر كما ذكره الشيخ ره
ح لعدم احتمال الوجوب وقد عرفت فى السابق ان فى موضوع هذا
الاحتمال يكون التحريم قطعيا بمقتضى الادلة الاربعة ولو كان المقصود
دوران الامر بين الوجوب والتحريم فى ظنون متعددة نعلم اجمالا
بتطابق بعضها مع الواقع فح لو قلنا بعدم الوجوب الموافقة الالتزامية
فى الاحكام الواقعية كما هو الحق فبعد ترك التعبد والاستناد الى الشا

ونتمسك بدليل الانسداد ونأخذ بمقتضاه من دون تقييد الاستناد
الى الشرع ولو قلنا بوجوب الموافقة الالتزامية في خصوص المقام
لكون حرمة التعبد بكل من المظنون ثابتا بالادلة الاربعة فلا بد
من القول لعدم وجوب الموافقة الالتزامية في المقام ولا نعلم بوجود
الاحكام واقعية بين الظنون ثابتا بالادلة الاربعة فنتمسك بدليل
الانسداد ونعمل بمقتضاه من دون تعبد واستناد الى الشارع ثم ان
الشيخ ره قال في دلا بد جوابه عن هذا الجواب الاول انه اذا دار الامر
بين رجحان عبادة وحرمتها يكفي عدم ثبوت الرجحان في ثبوت حرمتها
انتهى اقول ان في العبادة يتصور الحرمة من وجهين اذ يمكن ان يكون
حرمة ما بالحرمة الذاتية بمعنى ان يكون بنفسها مع غمض العين عن حيث
التشريع محرمة كشرب الخمر والزنا وامثالهما ويمكن ان يكون محرمة ايضا
بالحرمة التشريعية بمعنى ان لا تكون بذاتها محرمة ويكون التشريع بها
محرما وعلى هذا فلو كان مراد الشيخ ره ان مجرد عدم ثبوت الرجحان
في العبادة يمضي في ثبوت حرمتها الذاتية فيرد عليه انه لا وجه لذلك
بل يكون الامر ح دائرا بين الوجوب والتحريم اذ كلما يحتمل وجوبها او
لكن لو كان مراده ان عدم ثبوت الرجحان في العبادة كاف في ثبوت
حرمتها التشريعية فهو كلام متين انه بمجرد احتمال الوجوب وعدم

ثبوته

ثبوته يثبت التشريع الحرمة التشريعية بمقتضى الادلة الاربعة كما عرفت
ومنها ان الامر في المقام دائر بين اليقين والتخيير حيث يكون الامر
دائرا وجوب تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي بالاحكام الشرعية
المعلومة بالاجمال وبين التخيير بين تحصيل هذا الاعتقاد الظني والحكم
في مسئلة اليقين والتخيير هو التعيين فيجب تحصيل خصوص الاعتقاد
القطعي ولا يكفي تحصيل الاعتقاد الظني هذا ونحن نقول مقدمة لتوضيح
هذا الوجه ان للحجة جهتين اذ تارة يلازم ثبوت التكليف كما اذا ورد
دليل معتبر على ثبوت التكليف في مورد البراءة حيث ينتج حجية هذا
الدليل ثبوت التكليف على المكلف واخرى يلازم عدم وجوب
الاحتياط كما اذا قلنا اجمالا بوجود موطوئة في قطيعة من الغنم وقامت
بينة معتبرة على تعيين هذه الموطوئة في غنم معين حيث ينتج حجية هذه
البينة عدم وجوب الاحتياط على المكلف بما هو الواضح من وجوب
الاحتياط عليه لولا قيام هذه البينة ومن الواضح عدم كون المراد من
وجوب تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي كون القطع مثبتا التكليف على
المكلف اذ التكليف ثابت على المكلف بنفس العلم الاجمالي وذلك لان
المراد من الوجه المذكور انا نعلم اجمالا بثبوت احكام الشرعية في الواقع
ومقتضى هذا العلم الاجمالي تنجز التكليف تلك الاحكام ووجوب الاحتياط

ويكون الامر دائرا في طريق امتثال تلك الاحكام وفي وجوب تحصيل
مطلق الاعتقاد بها وبين وجوب تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي
بها فيكون الامر دائرا بين التعيين والتخيير والحق في مسئلة الشك
في المكلف به عند دوران الامر بين التعيين والتخيير التعيين تحصيل
خصوص الاعتقاد القطعي ولا يكفي تحصيل الاعتقاد الظني اذا عرفت
المراد من هذا الوجه فنقول ان اثبات دوران الامر بين وجوب
تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي وبين وجوب تحصيل مطلق الاعتقاد
في جميع الموارد وجريان الاصل المذكور في جميع موارد الظنون
كما هو شرع مقرر الاصل على الظاهر موقوف على اثبات امرين احدهما
انفتاح باب العلم في جميع المسائل والا لا معنى لدوران الامر بين
تعيين خصوص القطع وبين التخيير بين تحصيله وتحصيل الظن ان قلت
انه لا حاجة اثبات انفتاح باب العلم في جميع المسائل ويكفي اثبات
الانفتاح في اغلب المسائل اذ ح نتمسك باصالة البرائة لعدم وجوب
تحصيل الاعتقاد في المسئلة التي انسد فيها باب العلم ونحكم بوجوب
تحصيل الاعتقاد الظني في المسائل ينفتح فيها باب العلم بمقتضى قولنا
بالتعيين في مسئلة دوران الواجب بين التعيين والتخيير قلت انه بعد
فرض تعلق العلم الاجمالي باحكام واقعية لا يمكن اجريان البرائة في

الطرق

في الطرق فلا معنى للتمسك باصالة البرائة لعدم وجوب تحصيل الا
عتقاد في المسئلة التي انسد فيها باب العلم وثانيهما كون جميع اطراف
العلم الاجمالي المذكور داخلة في الابتلاء اذ لو كانت جملة منها
خارجة عن الابتلاء اما يقع الشك في بين التكليف الواقعي في الموارد التي
يكون داخلة في الابتلاء فيجري البرائة في نفس التكليف الواقعي من
دون دوران الامر بين التعيين والتخيير كما لا يخفى اذا عرفت ما ذكرنا
فاعلم انه يرد على الاصل المذكور مع غمض العين عن ابتنائه على امرين
غير واقعين وهما انفتاح باب العلم في جميع المسائل وكون جميع
الاطراف داخلة في الابتلاء انه لو كان المقصود من اثبات عدم
الحجية الظن اثبات جواز التعبد والتدين بالظن فنقول ان حرمة
التعبد والتدين ثابتة بالادلة الاربعة ولا حاجة الى جعل المقام
داخلا في مسئلة التعيين والتخيير والقول بالتعيين في هذه المسئلة
حتى يثبت عدم جواز التعبد والتدين بالظن لكن الظاهر من كلام
المقرر عدم كون ذلك مقصوده المبين في كلام اسم حرمة التعبد الثابتة بالادلة
الاربعة وكان هو بصدد الاثبات دوران الواجب بين التعيين والتخيير
مع كون حرمة التعبد والتدين بالظن واضحة ولو كان المقصود من اثبات
عدم جواز الاكتفاء عن الواقع بالمظنون فنقول انه اما يكون الغرض

فيما اذا علمنا بتحقق الواقعيات مطلقا وان يكون الغرض فيما اذا شككنا في
انه هل يكون الواقعيات منجزة عند قيام القطع عليها فقط او يكون
منجزة ولو عند قيام الظن عليها ايضا اما لو كان الغرض هو الاول
فنقول انه ح يتعين تحصيل القطع بالواقع ولو قلنا في مسئلة التعيين
والتخيير بالتخيير ومعنى القول بالتخيير في هذه المسئلة هو القول بجريان
البرائة في الكلفة البرائة والخصوصية الزائدة الموجود في التعيين
وانت ترى لا مجال لجريان البرائة في الخصوصية البرائة الموجودة و
والكلفة الزائدة في تحصيل القطع بالواقع ولو قلنا بجريانها في
مسئلة التعيين والتخيير لكون الشك في المقام في التكليف الطريقي
وفي طريق الامتثال ومن الواضح عدم جريان البرائة في التكليف الطريقي
وفي طريق الامتثال بعد ما هو المفروض من تنجز الواقع فلا حاجة الى
ابتناء القول بوجوب تحصيل الاعتقاد القطعي على القول بالتعيين
في مسئلة التعيين والتخيير واما لو كان الغرض هو الثاني فنقول انه
ح يقع الشك لا محالة في نفس احكام الواقعية في الجملة العرضية واما انه
في نفس الواقع المشكوك فلا معنى لابتناء المسئلة على مسئلة التعيين و
التخيير ثم مما ذكرنا ظهر ابتناء الامر على الاصل المذكور من حيث كونه مبنيا
موقوف على انفتاح باب العلم في جميع المسائل كما عرفت وانت ترى انه

لا

كما بن عمه الشيخ وصاحب ق وغيرهما ونحن نقول ان كان دليلهم
على الاحتياط حكم العقل فقد تقدم حاله وان كان اخبار
الاحتياط فظهر ايضا حاله وان كان اخبار التوقف فان كان المراد منه
عدم الحركة الى جانب الشيء فينتج خلاف مطلوبهم لان رجحان الفعل
عنا سلم وان اريد منه عدم الفتوى ففيه ان الكلام هنا في العمل
لا الافتاء وان اريد به التوقف في الفتوى وان الاحتياط في العمل كما هو
ترجيح الشيخ في التعادل في التراجيح ففيه ان التوقف في الفتوى
من جهة حرمة القول بدون علم يلزمه الاحتياط في العمل المسئلة الثالثة
فيما اشتبه حكمه الشرعي من جهة تعارض النصين وهنا نقول انه قلنا
بتعارضهما والتساقط والرجوع الى الاصل الاولي فالكلام فيه هو
الكلام في نفسها وان قلنا بالرجوع الى العمل الثانوي بعدهما فمقتضى

التحقيق فيه التخيير اذا لم يطرح بكون الواقع فى احد الطرفين واما
الرجوع الى الناقل او المقرر او غيرهما كما اشار اليها كشيخ فنفى غير محله
كيف وقد نقل عن المتقدمين الرجوع الى احدهما بالنسبة الى الا
الاولى نعم اذا كان فى احدهما مرجح ما يمكن الرجوع اليها لكن ه
المفروض فى صورة تساويهما من جميع الجهات وفيه محط التخيير
والدليل على التخيير هنا اخباره وهى كثيرة قد حققناها فى محله
واما دفع المناقضات عليه موقوف على ذكرها ثم الجواب عنها
فمنها اخبار الدالة على التوقف فيها ان التوقف ان اريد عدم الحركة
ففيه انه غير مناسب فى التعارض بين النصين لانه حيث اختصاصه
بالشبهة التحريمية اخص من اخبار التخيير التى تعمها بالشبهة الوجوبية
وان اريد به التوقف فى الفتوى ففيه ان الكلام فى العمل والفتوى

وان

وان اريد التوقف فيها الاحتياط فى العمل يستلزم له كما نقلناه عن
الشيخ آنفا ففيه منع الملازمة وحرمة الاول من جهة حرمة القول
بدون علم ومنها خبر الغوالى اللئالى حيث علم الاحتياط على التخيير اه
وفيه انه يكفيه ما فيه من ضعف سنده والقول ومطابقه حرمة
للمشهور من حيث تقدم الشهرة على صفات الراوى ففيه عدم الاجماع
اليه بل يستفاد ذلك من خبر عمر بن حنظلة والمراد بالصفات المتقدمة
على الشهرة فيه الصفات المتعلق بالحكمين دون الراويين كما حقق
فى محله ومنها صحيحة ابن حجاج فى جزاء الصيد فامره بالاحتياط فى الشبهة
وفيه بعد تسليم دلالته على الاحتياط اولا انها تام واجبات
التخيير فى تعارض النصين فى الشبهة الوجوبية خاص ومقتضى القاعدة
تخصيص العام بالخاص وثانيا انها فيما مر بيان شبهة الحكم واخبار

التخيير في مقام بيان حكم التعارض وهي من الامارات فتكون حاكمة
عليها وثمة ذكرنا ان الظاهر من الاحتياج الى   الصحيحة هنا ينفتح
والكلام المناط كما زعمه الشيخ لان شمولها هنا باللفظ كما لا يخفى
ثم لا يخفى عدم الاحتياج هنا الى اخبار التخيير لكن الشيخ رحمه الله
لما استدل عليه بخبر الحميري فنقول هنا انه لا مانع للامام في
مورد بيان حكم الواقعي تعليمه بطريق العمل بالاجتهاد ولو لم يكن
مطابقا للواقع مثل امره بالتخيير بما عملك لتعارض الا انه لو وجد في
المقام طريق اولى منه فوظيفته تعليم ذلك كما في الخبر الحميري حيث
اذ في الخبر الاول التكبير في كل حال انتقال عنه الى حال اخر وفي الخبر الثاني
عدم التكبير عند رفع الرأس عن السجدتين بعد التشهد و
مقتضاهما تعليمه تخصيص العام بالخاص والجمع بينهما لا التخيير و

وجه

وجه الشيخ ره على امره بالتخيير بما حاصله كون النسبة بينهما التباين
لا العام المطلق ونحن نقول شمول قوله ع في الخبر الثاني انه
اذا رفع راسه لو لم يكن فيه قوله ع والتشهد الاول يجري هذا
المجرى الخ لنحو القيام بعد التشهد في غاية الضعف ومع شمول
خبر الاول له ايضا ضعيف فذلك يوجب وهن العام من حيث
شموله للتشهد وبناء على ذلك يخرج المقام عن العام والخاص
فلا بد من التخيير لامره ع به من هذا الوجه وبالجملة ليس الخاص اقوى
من العام حتى يخصصه مسئلة فقهية نظير حال مسئلة الرابعة
منها من فاتته صلوات ولم يعلم مقدارها فاختلف كلمات
العلماء في قدر اتيانها فعن بعضهم اتيان ما علم وبه الانتفاء
اجماع البراهنة في غيره وعن الاكثر بل ربما نسب الى المشهور الاتيان

في كل ما يحتمل ان يكون فرداً للفائتة حتى يعلم بالبراءة وعن بعض
اخر الاثبات حتى يظن على البراءة وبعضهم من فصل بوجوه مختلفة
شيئاً انه لم ذكرها ونحن نقول الحق والتحقيق قول الاول
لان الشك فيما زاد على المعلوم شك في التكليف لان العلم
به موقوف على ثبوت الصغرى وعلية الكبرى وكما يجري
البراءة عند الشك في الكبرى كما في مسائل الثلاثة المتقدمة
كذلك يجري عند الشك في الصغرى كما فيما نحن فيه ولا
اختصاص بما نحن فيه بل يجري الشبهة الموضوعية التحريمية
كما تقدم والقائلين بتحصيل القطع تمسكوا بما حاصله ان
التكليف تعلق بمفهوم الفائتة وهو معلوم والمشكوك افراده
فوجب مقدمة لامتثاله اتيان كل ما يحتمل كونه فرداً منه نظير الامر

بالطهارة

بالطهارة فانها امر بسيط معلوم والشك في كفاية العلة الواحدة
شك في تحققها بها فيجب الغسلتان من باب المقدمة وكذا الامر
بالتعدد فانه معلوم والشك في كفاية ثلاث دوانق او زائداً
عليها شك في تحققه فلا بد من القطع به باتيان كل ما يحتمل
توقفه به ونظائرها كثيرة يتعلق بالايجاد فراد ويتحمل ذلك بتكاليف
متعدده ومقتضا الاثبات في كل فرد علم تعلق التكليف به و
اجراء البراءة في كل شكوك على ان تعلق التكليف هنا انما ثابت
وهو الافراد لا المفهوم ومما ذكرنا ظهر الجواب عن القائلين بوجوب
الاتيان حتى يظن بعدم التكليف لان مدركهم مدرك
القائلين بتحصيل القطع وقد عرفت فساده على ان اكتفائهم
بالظن اما من جهة كونه معتبراً عندهم واما من جهة ان تحصيل

القطع موجب للحرج المنفي فيقتصر على الظن ولهم ادلة اخرى وما
في الاشارة الى هامن المسئلة وفي القائلين نعني للطريق با
لتفصيل الخلاف ومن صاحب الجواهر تبعا لبعض المحققين
التفصيل بين المكلف بالفوائت وعرض له النسيان بعده و
بين ما لم يلتفت به فذهب الى وجوب تحصيل القطع في الاول
واجراء البراءة في الثاني وحرج لما كان دعوى ثانية مطابقا
لنا فلا نرجع الى دعوى اوله استدل عليه بوجوه الاول ما في
الجواهر تبعا لبعض المحققين من ان بالتكليف المنجز قطعي ولو
بالاستصحاب والثاني قاعدة الاشتغال وتمسك عليها
بعض المحققين الثالث ما كتبه بعض في حواشي الفرائد من ان ادلة
البراءة غير جارية في المقام لانه قصر من بحفظ الفوائت وهي ما صدر

عن شمول هما لهذا القسم ونحن نقول هنا مقامان الاول في
بيان مدعاهم وفيها احتمالات ثلثة الاول ما يلوح به كلام
بعض المحققين التفصيل بين ما لو التفت الى الفوت وعرض
له النسيان فالاحتياط وبين لم يلتفت به بل حصل له الشك من اول
الامر بانه اقل واكثر فالبراءة فلا يخفى بدره قسم الثاني الاثنين
فرض كه مرض في بدنه كبير وحصل له السلامة وشك في هذا الزمان
كون الفائتة اقل او اكثر الثاني ما صرح به صاحب الجواهر في احد
تفصيليه وبعض المحققين من انه لو التفت الى مقدار الفائتة و
عرض له النسيان فالاحتياط ولو لم يلتفت اليه اصلا بل شك من
بدو الامر مقدارها عشرة ام لا وزائد عنها فالبراءة ولا يخفى
انه لو كان مدرك هذا القول الادلة قد ونه خرط القتاد لعدم

دلالة دليل عليه الثالث ما صرح صاحب الجواهر في تفصيله
الثاني تبعاً لتصريح بعض المحققين التفصيل بين ما لو علم بوجوب
بعض المقدار وشك في غيره كما اذا تيقن بفوت عشرة صلوات
وشك في غيره كما اذا تيقن في اثنين زائداً عنها فالبراءة في الزائد
وبين ما لو يكن قد تيقن فالاحتياط ولا يخفى ان الثاني من هذا
التفصيل راجع الى وجه اوله لان فيه ايضاً قد تيقن الثاني في
بيان انقضاء ادلتهم فنقول المراد من وجه الاول منها استصحاب
حكم المنجز في السابق دون استصحاب الذي تمسكوا به القائلين
باحتياط المطلق لانه استصحاب لموضوع وسيأتي انه حالة الجواب
عنه واضح لعدم حالة السابقة حتى لان التكليف منحل الى علم
تفصيلي وشك بدوي ومقتضاه اتيان ما علم واجراء البراءة في

المشكوك

المشكوك واما وجه الثاني من التمسك بالاشتغال ففيه ان
موضوعه ما ثبت تكليف وشك بدوي ومقتضاه اتيان ما علم الى
في رفعه من جهة الشك في اتيانه ولا يجري ذلك في المقام لا
نحلاله الى العلم التفصيلي والشك البدوي ولو تمسك بان
التكليف تعلق بالمفهوم كما هو دليل القائلين باحتياط المطلق
ففيه اولاً انه غير مناسب للتفصيل بل مقتضاه الاحتياط مطلقاً
وثانياً قد مر انه ما مفاده واما وجه الثالث من قصور ادلة البراءة
الى شموليه ترك التحفظ فيها ففيه انه اولاً ان هذا الدعوى لو تم لكان
وجه غير تفصيل المتقدم وثانياً ان شرط الانصراف موقوف على
شرطين الاول كون المنصرف عنه ملتفتاً اليه وليس ترك التحفظ
كذلك وثانياً ان منع مقدمات الحكمة التي يثبت بها الاطلاق

موقوف مع ثبوت حديث الرفع الذي كان في مقام الامتنان
ومقتضاه الاطلاق في غاية الركاكة ومن ادلة التي تمسكوا بها على
الاحتياط استصحاب الموضوع وبيانه ان الفوت عبارة عن
عدم اتيان الفعل في وقته وهو امر عدمي يحرز بالاصل وبعد
احرازه يتعلق وجوب القضاء اليه نظيره استصحاب وجود
الزيد في السفر واخذ النفقة من ماله وهو مختار الشيخ ره في
الفرائد وابطل بعد كلامه دعوى كونه امرا وجوديا بقوله
لما يظهر من الاخبار وكلمات الاصحاب من ان المراد بالفوت مجرد
الترك انتهى ويظهر ذلك من كلام صاحب الجواهر في مسئلة الخلل
حيث علق لزوم القضاء سجدة في موضع نقص نسيانا بعدم اتيانها
المطلوب في وقته ومن كلام مجمع البحرين بقوله الفوت عبارة عن

كل

كل فعل خرج وقته ولم يفعله فيه وناقش بعض على كونه امرا
عدميا بانه عبارة عن خلو الوقت عن اتيان الفعل فيه وهو
امر وجودي وخلو الوقت عن اتيان الفعل وان كان من لوازم
عدم الاتيان في الوقت الا ان اتيانه به مثبته وليت بحجة نظيره باصالة مطهريه
ترتب اثار الماء الطاهر على ماء كان في زمان السابق سابقا مادته
عدم تغيره وقال في شرح اللغة الفوت والفائت دركذا شئن
وظاهره جعله امرا وجوديا ونحن نقول لا خفاء في اطلاق العرف
الفوت على شيء وجد في اليد وتلف عندها ويطلقون على معنى
اخر وهو ما بلغ وقت اعمالهم ولم يدركه الشخص فيه وعلى المعنى الاول
يكون امرا وجوديا ولا دخل لما نحن فيه وعلى الثاني امرا عدميا
وما نحن فيه من هذا القبيل وبناء على ذلك مقتضى القاعدة وجوب

القضاء الاداء في علم اتيانه في وقته لكن تمامية جريانها في تمام
الموارد موقوف على اثبات مقدمات ثلاثة الاولى اثبات اطلاق
لما فات وكونه في مقام بيان حكمه خلافا لبعض حيث جعل
الاطلاق واردا للبيان حكم اخر وهو بيان كيفية القضاء بنحو كيفية
الاداء من الركعات والسجود وغيرها الثانية حمل الوجوب المستفاد
من الفوائت على الوجوب المطلق حتى يشمل وجوب الشيء
مثل الفوت لاجل النوم وغيره لا وجوب المنجز المعتبر بالفريضة ليخرج
منه كثير من الواجبات كواجبات الشيء الثالثة عدم مجعولية شيء
يتدارك به مصلحة الواجب الفائتة وسيأتي عن قريب انه لم يحقق هذه
المقدمات في ضمن الكلمات ثم لما كان مختار الشيخ ره وجوب الاحتياط
فاراد ان يدفع دليل النافين له واشار اليه بقوله واما ما دل على

ان

ان الشك في اتيان الصلوة بعد وقتها لا يعتد به وعرض المستدل
شمول ادلة الشك بعد الوقت للمقام واجاب عنه بقوله عليه السلام
فلا يشمل ما نحن فيه ولعل السر فيه عدم عناية لو شك في فوات صلوات
بعد وقتها او علم فوت عدد وشك في الزائد ولا منع من شمول ادلة
شك بعد الوقت في الشك البدوي في الاول والزائد في الثاني
واما لو علم اجمالا بفوات عدد منها ولم يقضها فلا يجري في ذلك
بل ينصرف الى غير هذا المورد ونحن نقول بعد انحلال ذلك العلم
بما علم فوته بحيث لو يجر الامر الى قضاء بفوته لقسم به وبما شك فيه ولا
مانع في جريان الادلة لنحو هذا الشك كما لا مانع في جريانها في الشك
البدوي وبالجملة مقتضى القاعدة اتيان الاقل وعدم اتيان الزائد عليه
لشمول ادلة شك بعد الوقت ولما ذكرنا من شمول الادلة لما نحن فيه

بظهر عدم الاحتياج الى دفع سائر ادلة القائلين بوجوب الاكثر
لكن لما تعرض الشيخ ره لها ونذكرها تبعا له فيقول لهم ثلث ادلة
غير ما مر ما اولها قاعدة الاشتغال بتقريب ان القضاء تابع للاداء
وتوضيحه ان الامر يتعلق باتيان الصلوة مثلا مط وتعلق عرض
الامر الى اتيانها في وقتها فيكون المطلوب متعددا ففي صورة علم
اتيانها في وقتها لا يرفع الامر المط نظير الامر بها مط ونذر ان يصلي
في المسجد ولو تعذر عن اتيانها فيه لا يسقط مطلق الصلوة وح
لو شك في اتيانها في وقتها يجري القاعدة لان الاشتغال قطعي
بالامر واما بعد البرائة القطعية لاحتماليته واتيانها بالقاعدة ثانيا
اخر وهو وان القضاء وان لم يكن تابعا للاداء بمقتضى القاعدة
الاولية الا ان الامر كاشف وقرينة عن تابعيته للامر بالاداء

في المقام

في المقام وح يرجع الامر الى تعدد المطلوب وقد عرفت في سابقه
الاشتغال فيه وثانيها ان في الاخبار انه لو شك في الاقل والاكثر
في النوافل فليبني على الاقل واتيان الاكثر فيتعدى عنها بالواجب
بالاولوية لاهميته والجواب عنها بطريق المعكوس للاهلية
فنقول اما دليل الثالث ففيه انه ربما يوجب خصوصيته في
الفعل حسنا ولا يوجب الزامها الا ترى ان السؤال حسن
بل في بعض الاخبار يكونه افضل الاعمال ولكن ليس بلازم وبناء
على القياس بالنوافل قياس مع الفارق واما دليل الثاني
فغاية ما يمكن الاستدلال به على دعواه احد الوجهين الاول
ان حكم العقل في المقام قرينة القطعية على تعدد المطلوب
وتقريبه ان العقل حاكم ههنا بتعدد المطلوب لانه لو لم يتعدد
للغى الامر بالقضاء لانه فرع مطلوبيته في الامر الاول نظير حكمه
بمفهوم الوصف نظرا الى انه لو لم يرد المتكلم الانتفاء عند
الانتفاء للغى الوصف وفيه ان الفائدة لا تنحصر بما ذكر بل
لاجل التدارك في الاول ولوجه اخر غير المفهوم في الثاني كما
حققنا في محله الثاني تسليم احتمال اغراض وفوائد اخر لكن تعدد
المطلوب اظهر من غيره بمقتضى الامر بالقضاء وفيه ايضا
ان ترجيح فائدة من الفوائد من باب بناء العقلاء وهو موقوف
على احراز مقدمتين الاولى عدم الاشكال في اظهريتها

بالنسبة الى غيرها وهو فى المقام مفقود بل خلافه اظهر
وهو التدارك بقرينة ما فات لان الفوت ظاهر عن وحدة
المطلوب مضافا الى اخبار الواردة بان لكل واجب تدارك
بالولاية اعنى ولاية الائمة ع وموردا لتدارك فى عدم تعدد
المطلوب حين الامر الاولى والثانية فهم العرف من
اللفظ كون هذه الفائدة فى غرض الامر بحيث كان مستندهم
الى اللفظ لا الى الظن بل لانه فرع حجية الظن المطلق وهو
غير معتبرة على التحقيق نظير فهمهم الاباحة بعد الامر عقيب
دفع توهم الحظر وهو ايضا فى المقام مفقود لعدم انفهامهم
من الامر بالقضاء تعدد المطلوب واما دليل الاول وهو
ما يكون القضاء بامر الاول بمقتضى القاعدة الاولية فنقول
لا يخفى ان المسئلة معنونة فى الحاشية فى تنبيهات اذا نسخ
الوجوب هل يبقى الجواز ام لا فعليك بمراجعته فنقول فى
عنوان المسئلة انه لو علم بعدم المطلوب كما لو توقت صلوة
الجمعة والعيد بوقت وعلمنا من الخارج بعدم مطلوبية
قضائهما فلا شك فى وحدة المطلوب وكذا الاشكال فى تعدده
لو ثبت بدليل كما فى الوقف فلو وقف الواقف مالا فى مصرف

ومورد

ومورد معين وتعذر صرفه فى المصرف فلا بد ان يصرف
الى مطلق موارد البر والى الاقرب فالاقرب على الاختلاف
بينهم وكذا لو اوصى الموصى بصرف الوصى عن ماله الى مورد
معين وتعذر ذلك فلا بد له عن صرفه الى مطلق وجوه
البر او الى الاقرب فالاقرب على الاختلاف والكلام فى
هذين القسمين بل الكلام فيما لو ورد امر وشك فى انحلاله
الى الامرين بمعنى تعدد المطلوب وعدم الانحلال ووحدة
المطلوب فالمشهور الثانى كعدم تابعية القضاء للاداء بالامر
الاولى عندهم وقيل بالاول ونحن نقول الاقوى قول
المشهور لكن العنوان فى الواجب الموقت ويظهر فيه جهات
الكلام فى عدم تابعية القضاء للامر بالاداء والتحقيق فيه
موقوف على مقدمة وهى ان الامر بالموقت الذى هو قسم من
المقيد ان قلنا بانحلاله الى امرين من حيث القاعدة الاولية
كما قلنا ذلك فى الامر بالمركب فى صورة العلم بعدم الامر بالمقيد
لو شككنا ثبوتا او اعراضا فلا اشكال فى جريان الاستصحاب
وقاعدة الميسور فى هذا الفرض وان لم نقل بالانحلال
فلا مجرى لهما واما جريان الاستصحاب فى الفرض الاول فلان

غير المتيقن ارتفاعه فى الاوامر الانحلالية كان ثابتا قبل العلم
بارتفاع حكم الموقت فيستصحب ٢ واما جريان قاعدة الميسور
فيه فلان المفروض تعدد المطلوب بالانحلال والعسر عن
اتيان بعض منه لا يوجب دفع الميسور بل هو عين مجراها كما
ذكرنا فى محله غاية الامر تعدى عنه الى غيره من الموارد بالدليل
واما عدم جريان الاستصحاب فى الفرض الثانى لان الشرط فيه ما
كان الزمان ظرفا للفعل لظرفيته لجلوس الزيد فى السابق
ففى صورة الشك يستصحب فيدل له كما فى الموقت لانه ح استصحاب
عن موضوع الى موضوع اخر وغير معتبر لتعدد الموضوع لان
صلوة المقيدة بالظهر غير صلوة التى بعدها والمفروض عدم الا
نحلال فلا مجرى للاستصحاب والقول بوحدة الموضوع فى امثال
ذلك عند العرف من جهة التسامح ففيه ان المفروض ليس
من هذا القبيل لتعدده عندهم من غير خفى واما عدم جريان
القاعدة فيه فلان من شرطه صدق عنوان المامور به فى
المعسور وبعد فرض عدم الانحلال لا يصدق العنوان
على غير الموقت ولو لم يشترط فيها هذا الشرط لزم تخصيص
الاكثر لخروج اكثر الموارد عنها وهو مستهجن على ما حققنا

٢ والقول بان المستصحب [illegible] مدفوع بانه [illegible] على ما حققناه فى محله

فى محله

فى محله والحاصل ان المسئلة راجعة الى صحة انحلال الامر
الى اوامر ام لا فان كان الاول فمجرد ارتفاع الموقت لا يوجب
ارتفاع الاوامر بالاستصحاب وقاعدة الميسور وان كان الثانى
فيرتفع الامر مط ولا مجرى لهما فلا بد من الرجوع الى ان مقتضى
القاعدة انحلال الامر بالموقت وعدمه فنقول ان الموقت الذى
هو قسم من المقيد عبارة عن وجود خاص من المطلق والفرق
بينهما ان القيد الذى يلاحظ فى المامور به ان توقف حصوله
باختيار المكلف كالطهارة بالنسبة الى الصلوة يسمى المامور
به بالواجب المقيد وتعلق الامر بالمامور به المقيد تبعا وقصدا
وان لم يتوقف حصوله باختياره بل لا دخل له كالزمان بالنسبة
الى الصلوة فيسمى الواجب بالموقت ولا يتعلق الامر بالمامور
به اليه لعدم حصوله باختياره وعلى كلا التقديرين لا يكون
القيد مامورا به بامر الاصلى الشرعى بل هو امر بسيط وينتفى
الامر عند انتفائه ولا ينحل الى اوامر حتى يقال ان مجرد ارتفاع
الامر بالموقت لا يوجب ارتفاع غيره من الاوامر الانحلالية
هذا كله على التحقيق ونقل صاحب الحاشية عن العضدى
كلاما وحاصله انحلال الامر بالموقت وعدمه مبنى على دعوى

امتياز المطلق والمقيد في الخارج نظرا الى كونهما موجودين في
الخارج بوجودين متمايزين او عدم امتيازهما فيه وموجودان
بوجود واحد والخلاف هنا مبني على الخلاف بينهم من ان
الجنس والفصل هل كانا متمايزين ام لا انتهى ملخص كلامه و
توضيحه انه ان قلنا متمايزهما في الخارج فالامر بالموقت ينحل الى
اوامر والا فلا ونحن نقول فرض تمايز المطلق والمقيد وكذا تمايز
الجنس والفصل ولو كان خلاف الواقع لكن لا يلزم منه
الانحلال لان الامر لا يتعلق بالمطلق من حيث هو مطلق بل يتعلق
على حصة خاصة من حصصه وهي مقارن للمقيد وبعد
ارتفاع المقيد لا يبقى له محل وبالجملة القول بالانحلال باطل
سواء قلنا تمايز المطلق والمقيد او لم نقل كما هو الحق ومما ذكرنا
ظهر بطلان مقايسة المقام بالامر بالمركب من حيث هو مركب
من حيث انحلاله الى الاوامر لان اجزائه كل واحد منها مطلوب
ومجرد ارتفاع بعض منها لا يوجب ارتفاع غيره وهذا بخلاف
الامر بالموقت لان المطلوب فيه امر بسيط فان قلت مقتضى
ما ذكرت في معنى الموقت من كونه عبارة عن وجود خاص
من المطلق كون دوران الامر بين الشرط وعدمه من قبيل

الشك

الشك في المتباينين لا الاقل والاكثر ومع لا يجري اصل
البرائة فيه والحال انك تجريها فيه قلت لا اصل البرائة
مدارك اضربناه انتهى نعم نذكرها في محله المطلب الثالث
فيما لو دار الامر بين الوجوب والحرمة وفيه مسائل الاولى
في حكم دوران الامر بينهما من جهة عدم الدليل على تعيينهما
بعد الدليل على تعيين احدهما وللشيخ هنا كلامان الاول
دعواه على عدم الاشكال في جريان اصالة عدم كل من
الوجوب والحرمة الثاني دعواه على الاشكال في حكم الواقعة
بكونه تخييرا او اباحة او التوقف فان قلت في كلاميه
منافاة حيث ادعى اولا عدم الاشكال في جريان الاصل
في كل من الوجوب والحرمة ومقتضاه عدم الاشكال في
التخيير لانه عبارة عن جريان الاصل فيهما وهذا مناف لدعواه
ثانيا بان الاشكال في كون الرافع التخيير قلت يمكن
دفعه عنه لكن يرد عليه اشكال لا يندفع وتوضيح
الدفع ان مراده من عدم الاشكال في جريان الاصل
في كل منهما بمقتضى القاعدة الثانوية فان قلت من
اي وجه تقول مراده بالتخيير هو التخيير بمقتضى القاعدة

الثانوية قلت سيأتي تصريحه في المسئلة بعدم المنافاة بين
جريان الاصل في كلّ منهما



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نتوكل

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم من الآن الى يوم الدين . وبعد فهذه تعليقات رشيقه وتحقيقات نقية شريفة قد استفدتها من الحضرة في محضر الأستاد الأجل البحر الذخر والحبر الفاخر السيد محمد باقر الأصفهاني اطال الله تعالى ايام افاضته وارجو من الله ان يوفقني لاتمامها بمحمد وآله اجمعين ع م . قوله قد قسمنا في صدر هذا الكتاب آه حاصل ما افاده المشير ان الاحوالات العارضة للمكلف عند التفاته بحكم شرعي كلي ثلثة على سبيل الانفصال الحقيقي لانه اما ان يحصل له الظن او الشك او القطع وقد سبق في اول الكتاب ان القطع لما كان الواقع منكشفا به بتمام الانكشاف فليس قابلاً لتصرف من الشارع وهو حجة بنفسه وقد سبق ايضا ان الظن لما كان له جهة كشف عن الواقع فيكون قابلاً لان يتصرف فيه ويجعل حجة لاثبات متعلقه وهو المظنون بمعنى ان يترتب عليه الآثار ولكن الشك لما لم يكن قابلا للتصرف والاعتبار لعدم كشفه اصلا لم يعقل ان يعتبر فلو ورد في مورده حكم شرعي كان ذلك حكما ظاهريا وواقعيا ثانويا والدليل الدال عليه يسمى اصلا ودليلا فقاهتيا كما ان الحكم المجعول في الواقعة من حيث هو يسمى حكما واقعيا والدليل الدال عليه دليلاً اجتهاديا ان كان المدلول حكما شرعيا وامارة ان كان موضوعا شرعيا وان كان الاصطلاح في زماننا هذا بالنسبة الى الامارة عاما

عاما بمعنى انها تطلق على الأحكام والموضوعات الثابتة من الشرع او الامر بين من ملاحظة عنوان الشك ثم في حكم الظن في الاعتبار ما كان له في حد نفسه جهة كشف ونظر الى الواقع وقد اعتبره الشارع من نحو الأخبار الآحاد في الجملة وكذلك ما لم يكن له جهة كشف ونظر الى الواقع لكن جعل الشارع فيه النظر واعتبره من نحو القرعة والاستخاره فعلى هذا غير الصور الثلثة وهي نفس الظن المعتبر وما الحقنا به من الصورتين داخل في عنوان الشك سواء لم يكن ظنيا اوكان ولم يعتبره الشارع كالقياس مثلا وظهر من جميع ما ذكرنا ان موضوع الاصول ومورد جريانها هو الشك وما يلحق به من الظن الغير المعتبر وموضوع الدليل هو الواقعة من حيث هي قوله ومما ذكرنا من تاخر مرتبة الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي آه قد عرفت ان الحكم الظاهري هو الذي يكون حكما للواقعة من حيث انها مجهولة الحكم والا فان كان حكم الواقعة معلوما من الشارع فهو حكم واقعي اولي فمرتبة حكم الظاهري متاخرة عن مرتبة حكم الواقعي لتوقفه على تصور حكم نفس الواقعة والشك فيه وعلى هذا يظهر لك وجه تقديم الادلة على الاصول وما يستفاد من المصنف في وجه تقديم الأدلة على الاصول وجوه ثلثة الحكومة والتخصيص والورود والمراد بالورود هو ان يكون الوارد بحيث اذا قام على شيء كان موضوع المورود مرتفعا كما يظهر ذلك من قوله لان موضوع الاصول يرتفع والمراد بالتخصيص هو ان يكون دليلا عاما مثبتا للحكم في واقعة حتى مع كونها مجهولة الحكم وورد بعد ذلك دليل لاثبات حكم للواقعة في حالة مخصوصة وهي كونها مجهولة الحكم كما يظهر ذلك من قوله ويمكن ان يكون هذا الاطلاق والمراد بالحكومة هو ان يكون الدليل الحاكم نافيا للحكم لكن بلسان نفي الموضوع وهذا القسم واسطة بين الورود والتخصيص لان في التخصيص يكون الحكم منتفيا حقيقة وفي الورود ينفي الموضوع حقيقة وفي هذا

القسم يكون نفي الحكم بلسان نفي الموضوع كما سيظهر لك جميع ما ذكرنا ثم ان بين كلامه هنا في بيان معنى الورود
وما ذكره في اول التعادل والتراجيح تنافيا حيث افاد هناك ان موضوع الدليل الوارد والمورود متعدد لان
لان موضوع الاصول التي هي مورود هو الشيء بوصف انه مجهول الحكم وموضوع الحكم الواقعي هو الواقع
من حيث هو وهذا بخلاف ما افاده هنا حيث يظهر من قوله لا لعدم اتحاد الموضوع بل لارتفاع موضوع
الاصل آه ان موضوعيهما متحد وهذا تنافي ظاهر هذا ملخص ما افاده ره الى هنا ونحن نقول انه لابد في تحقيق
الحال من توضيح ما افاده ره فنقول انه يخرج عن محل الكلام في كون الدليل وارد موارد ثلثة الاول ان
يكون موضوع الاصول نفس الشك وكان الدليل الاجتهادي موجبا للعلم بحكم الواقعة فانه بمجرد قيام الدليل
الاجتهادي وافادته العلم بالحكم الواقعي يرتفع موضوع الاصل وهو الشك وهذا معنى الورود الثاني
ان يكون دليل اعتبار الاصول حكم العقل من جهة قبح العقاب بدون البيان والحجة وكان الدليل الاجتهادي
معتبرا ولو لم يكن مفيدا للعلم بالحكم الواقعي فان بمجرد قيام الدليل ايضا مرتفع موضوع الاصل حقيقة
لكونه بيانا وحجة الثالث ان يكون دليل اعتبار الاصل الادلة الشرعية التي مقررة لحكم العقل
من نحو قوله تعم ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانها تدل على عدم المؤاخذة من الله تعم الا
بعد بعث الرسل واتمام الحجة فاذا قام دليل شرعي يرتفع ايضا موضوع الاصل حقيقة فعلى هذا
يبقى في محل النزاع ما اذا كان موضوع الاصول نفس الشك ولم يكن الدليل مفيدا للعلم فلا بد
من تحقيق ان الدليل القائم على الواقعة في هذه الصورة بعد تسلم تقديمه على الاصول هل يكون
تقديمه عليها من باب الورود او الحكومة او التخصيص فنقول ان ما يظهر من صدر الكلام المصنف ره

هوان

هو ان تقديم الادلة على الاصول من باب الورود حيث افاد ذلك بقوله لان موضوع الاصول
يرتفع بوجود الدليل فلا معارضة بينهما لا لعدم اتحاد الموضوع الى قوله ومن هنا كان آه وحاصل
ما يستفاد من كلامه دعاوي ثلثة الاولى عدم التنافي بين الحكم الظاهري والواقعي والثانية امكان
الجمع بين الدليلين وتوقف الورود على الجمع بينهما ويظهر ايضا من كلامه دعوى اخرى وهو ان رفع التعارض
موقوف على رفع التنافي كما يظهر ذلك من قوله الا ترى انه لا معارضة آه والثالثة وهي نتيجة الدعويين
المذكورتين وهي ورود الدليل على الاصل اما الاولى فنقول في اثباتها انه لا شبهة في عدم التنافي بينهما
وهو من المسلمات عندهم غاية الامر انه اختلف وجهه فمنهم من قال انه مبني على قاعدة الترتيب كاستاد الاستاد
المحقق الرشتي والعلامة الميرزا الشيرازي على ما نقل الاستاد عنهما في قاعدة الترتيب ومنهم من قال بتعدد
الموضوع لكن المختار في رفع التنافي هو ارجاع احدهما الى الثاني والاخر الى الفعلي ولا حاجة لذكر
الادلة في المقام بعد تسلم اصل الدعوى وقد ابطينا الكلام فيه في باب الظن واما الدعوى الثانية فنقول
في اثباتها انه لما كان المعارضة عبارة عن تنافي مدلولي الدليلين والمفروض فيما نحن فيه عدم التنافي
بينهما فلا معارضة ولا منافاة بين المدلولين فلا يكون تعارض بين الدليلين ويمكن الجمع بينهما
بل نقول انه يتوقف الورود على الجمع بينهما الا ترى انه لا معارضة ولا تنافي الى اخر ما افاده ففهم من
كلامه انه ان كان بينهما تنافيا فلا يكون الدليل واردا واما الثالثة فهي واضحة بعد تقديم الدعويين
المذكورتين لانه بعد فرض عدم المنافاة بينهما فان ورد دليل على ان حكم شرب التتن في نفسه
هو الحرمة لا يبقى مورد للاصل لزوال موضوعه وهو الشك ونحن نقول بعد ما شرحنا عبارته

يظهر لك ورود اعتراضات عليه الاول ان ما يستفاد من دعويه الثانية من توقف الورود على الجمع
بين الدليلين غير صحيح لمنع التوقف كما سيتجلى عليك بل نقول باستحالة اجتماعهما لانه قبل قيام الدليل على الواقعة
كان موردا للاصل فقط وبعد قيامه عليها صار موردا للدليل فقط فكيف يتصور اجتماعهما الثاني
ان ما يستفاد من دعويه الثانية وهو توقف رفع التعارض على عدم التنافي ايضا غير صحيح لانه لو
فرضنا التنافي ايضا بين الحكمين فلا معارضة بين الدليلين لان بعد فرض الورود كيف يمكن
ان يقال بالتعارض بل نقول انه لا يمكن الورود النافع في مقام العمل الا بالتنافي لانه اذا فرضنا كون
مفاد الأصل والدليل متحدان بان يكون الحكم المدلول بهما واحدا وغير متنافي فالدليل في هذه
الصورة وان كان مقدما عليه وواردا عليه لكن لا ثمرة يترتب عليه في مقام العمل كما هو واضح
ثم انه بقي الكلام في دعوى عدم التنافي بين الاحكام الواقعية والظاهرية وانا وان احلنا
الكلام فيها الى ما ابطيناه سابقا في مبحث الظن لكن لا باس بالاشارة الاجمالية الى الوجوه المذكورة
في رفعه وتعيين المختار منها فنقول انه لا بد من مقدمة في بيان التنافي بينهما ثم التعرض لدفعه
[illegible] فعلى هذا نقول انه اذا كان حكم شرب التتن في الواقع هو الحرمة واقيم خبر العدل الواصل
من الأصول على اباحته ظاهرا فيجتمع فيه حكمان متضادان وهما الحرمة والاباحة لان احكام الخمسة كلها متضادان
مع الاخر من حيث لوازمها كالارادة والكراهة وعلى هذا لا بد من رفع التنافي بينهما وما قيل
في رفعه وجوه خمسة الأول هو القول بتعدد الموضوع وهذا هو الذي يظهر من المصنف ره
في اول باب التعادل والتراجيح وحاصله ان موضوع الحكم الواقعي هو شرب التتن من حيث هو
وموضوع

وموضوع الحكم الظاهري شرب التتن بعنوان انه مجهول الحكم وبعد تعدد الموضوعين لا تنافي بينهما
لورود كل منهما في موضع غير موضوع الآخر ولا بد في التناقض والتضاد من اتحاد الموضوعين وفيه
ان تعدد الموضوع في مقام جعل الحكم لا يجدي في رفع التنافي في شرب التتن الذي ابتلى به المكلف
فعلا لان هذا الشرب حرام من جهة ان الحرمة حكم لشرب التتن في حد نفسه ومن حيث هو ومباح
من جهة كونه مجهول الحكم فاجتمع الحكمان وبقي التنافي الثاني هو قاعدة الترتب بمعنى ان
الحكم الواقعي مجعول في لحاظ غير لحاظ الحكم الظاهري وحكم الظاهري مجعول بلحاظ الحكم الواقعي
واللحاظين متفاوتة فلا تنافي بينهما وتوضيح ذلك ان الحكم الواقعي مجعول للواقعة من حيث هو لا بلحاظ الجهل
به والا يلزم التصويب واما حكم الظاهري فهو مجعول للواقعة بلحاظ الجهل بالحكم الواقعي وفيه ايضا انه لو
سلمنا ان لحاظ الحكمين مختلف لكن نقول ان في حال لحاظ جعل الحكم الظاهري في هذا الحال يلزم التنافي
الثالث هو ان يقال في رفع التنافي ما قيل في رفع التنافي في مسئلة اجتماع الامر والنهي حيث انه
لا فرق في المسئلتين من جهة اجتماع الحكمين المتناقضين فما قيل في الجواب عنها من تعدد الجهة او غيره
يكون جوابا عن هذه المسئلة وفيه ان مع الغمض عن فساد الجواب المذكور في تلك المسئلة كما فصل في
محله انه فرق بين فيه ومسئلة اجتماع الامر والنهي ووجه الفرق ان الاجتماع بين الحكمين في مسئلتنا هذه
ناش من الامر لجعله حكمين متناقضين في واقعة شخصية والاجتماع هناك ناش من المامور من سوء اختياره
وجمعه بين الضدين ومن المسلم بينهم حتى في تلك المسئلة عدم جواز الحكمين اذا كان امريا فالجواب
المذكور مع تسليم جريانه في مسئلة اجتماع الامر والنهي لا يجري فيما نحن فيه الرابع هو ان يقال

يلزم المحذور لان في حال
لحاظ الجهل بالحكم الواقعي
للواقعة موجود مع جعل
الحكم الظاهري

ان بقاء الحكمين على ظاهرهما من الفعلية مستلزم للمحذور فلا بد من التصرف فى احدهما وصرفه عن
ظاهره والتصرف يمكن ان يكون فى الحكم الواقعى بان يقال ان بعد قيام الامارة او اصل على خلاف الحكم الواقعى
يصير الواقع شانيا بمعنى انه لا ارادة له فعلا ويكون الارادة الفعلية فى الحكم الظاهرى ورفع التنافى
من البين وقد ابطينا الكلام فى تنقيح هذا الوجه وتصحيحه وعليك بالمراجعة ويمكن ان يكون التصرف
فى الحكم الظاهرى وهذا هو الوجه الخامس ماحاصله ان الاحكام الواقعية باقية على فعليتها و
لكن مؤدى الاصول والامارات ليست احكاما بل هى اعذار شرعية بمعنى ان العذر كما قد يكون
عقليا من نحو الغفلة والنسيان فكذلك قد يكون شرعيا فاذا قال الشارع باعتبار الاصول والامارات
فقد جعلنا معذورين من امتثال الاحكام الواقعية وفيه انه نتكلم هنا اولا بمقتضى العقل بمعنى
انه هل يمكن تصحيح هذا الوجه وتصوره عند العقل وثانيا بمقتضى الجمع بين الادلة الواقعيات
والاصول والامارات التى هى ادلة الاحكام الظاهرية فنقول اولا ان اعتبار الشارع الاصول
والامارات مع كون مؤداها مخالفا للواقع كما هو المفروض دليل واضح على ترخيصه ايانا فى مخالفة
الاحكام الواقعية ومع ذلك ان قلنا ببقاء الواقعيات على فعليتها يلزم نقض الغرض وهو محال لانه
كيف يمكن ارادة حكم فعلا مع الاذن فى المخالفة فظهر ان مقتضى العقل خلاف الفرض وهو كون الواقع
فعليا فى هذه الحالة ان قيل ان المراد ببقاء الواقع على الفعلية ليس بقائه مرادا للشارع بل المراد به
هو كون الواقع فى هذه الحالة ذا مصلحة فاطلاق الحكم عليه من هذه الجهة لا من جهة ارادة الشارع
اياه فنقول ان فيه اولا ان اطلاق الحكم على مجرد المصلحة غير صحيح لان الحكم كما هو المعروف فيما بينهم لا بد
له من الجعل

له من الجعل وتعلق الارادة والكراهة كما هو الحال فى الاحكام التكليفية وكذا فى الاحكام الوضعية على قول
فمجرد وجود المصلحة غير موجب لصدق الحكم وثانيا ان ما ذكرناه كان مبنيا على تسليم وجود المصلحة فى
الواقعيات ولكن نقول هنا ان بعد ترخيص الشارع فى مخالفة الواقعيات لا يكون فيها الا مجرد احتمال
المصلحة ومع ذلك كيف يكون احتمال المصلحة مصححا لاطلاق الحكم عليها مع انه لا نسلم بتبعية الاوامر والنواهى
للمصالح والمفاسد الكائنة فى نفس المامور به والمنهى عنه بل نقول ان وجود المصلحة فى امر الشارع يكفى فى صحة
الامر ولو كان المامور به خاليا عنها وقد ابطينا الكلام فى مباحث الظن واما الثانى فنقول انه لا دليل على فعلية
الواقعيات سوى اطلاق الحكم عليها وهو ظاهر فى الفعلية واما مؤدى الاصول والامارات ففيها جهات
الفعلية من حيث ورود الامر بها بقوله صدق العادل ولا تنقض ورفع عن امتى ما لا تعلمون وغير ذلك
وقد حققنا فى محله ان الاوامر وان لم يكن موضوعها بازاء الارادة لكن نقول انها كاشفة عن الارادة وحجة
فى هذا الكشف نحو كشف الظواهر عن مدلولها وحجيتها فى هذا الكشف ومن حيث كون العمل فى مقام الظاهر
على طبقها وغير ذلك من الامور الدالة على الفعلية ومع تعارضهما لا بد بمقتضى الجمع ان يتصرف فى الواقعيات
برفع اليد وبقاء الاحكام الظاهرية على فعليتها لكونها اظهر فى الفعلية منها ثم انه قد تلخص مما ذكرنا ان
المختار فى رفع التنافى والتناقض هو الوجه الرابع والوجوه الباقية كلها مخدوش وبعد الفراغ عن
رفع التنافى بين الامارات والاصول والاحكام الواقعية فلا بد من الرجوع الى بيان تقديم الادلة الاجتهادية
على الاصول ورفع التنافى بينهما والاحسن ان نذكر كيفية التنافى بينهما ثم نتعرض لرفعه فنقول انه
اذا قام امارة من الامارات على حرمة شئ فهذا الدليل وان كان معتبرا فى حد نفسه لكنه غير مفيد للعلم

فيكون الشك فی الحکم الواقعی باقیا لان المراد منه خلاف الحکم فیکون مورداً للاصل المقتضی لاباحته فیقع التنافی
بینهما واما کیفیة دفعه فنقول انه لا یمکن دفع التنافی بینهما علی طریق الورود لانا قلنا ان فی الورود لا بد
ان یکون الموضوع مرتفعا حقیقة ولا یتصور رفع الموضوع حقیقة الا فی صورتین خارجتین عن محل الکلام
احدهما ان یکون الدلیل الاجتهادی مفیدا للعلم وقد عرفت ان فی الصورة المفروضة للتنافی لا یکون
الدلیل موجبا للعلم وثانیهما ان یکون الشك فی اصل اعتبار الدلیل فیکون الدلیل موجبا للعلم باعتباره
وح یزول الشك فی الاعتبار وهذا ایضا خارج عن الفرض لان الکلام لیس فی الشك فی اعتبار الدلیل
بل الکلام فی حصول الشك والعلم بالنسبة الی الحکم الواقعی والحاصل ان فی صورة التنافی لا یمکن القول
بالورود فلا بد من القول اما بالتخصیص او الورود فنقول ان المراد بالتخصیص کما ذکرنا سابقا هو ان
یوجد دلیلان احدهما عام والاخر خاص ومن المحقق فی محله تقدیم الخاص علی العام ففیما نحن فیه نقول
ان دلیل الاصل هو قوله رفع عن امتی ما لا تعلمون وغیره یدل علی اباحة کل ما لم یعلم حکمه والامارة القائمة
علی حرمة شرب التتن یدل علی اباحته فهی خاصة بالنسبة الی دلیل الاصل ودلیل اعتبار کل من دلیل الاصل
والامارة وهو قوله صدق العادل مثلا یشملهما علی السواء وعلی هذا فیقدم الخاص علی العام ولا شبهة
فیما ذکرنا فی بیان اخصیة دلیل الامارة عن دلیل الاصل ولکن المص ره سلك مسلکا اخر ولاحظ النسبة
بین دلیل اعتبار الامارة والاصل کما یفصح عن ذلك قوله بان یقال ان مؤدی اصل البرائة آه الی
قوله ومفاد الدلیل الدال علی اعتبار تلك الامارة الغیر العلمیة آه وبعد ذلك دفع اشکال کون النسبة
بین ما ذکره هو العموم من وجه لا العموم المطلق کما یظهر ذلك من قوله وکون دلیل تلك الامارة اعم من وجه آه
فتمسك

الظاهر عدم العلم بالدوام

فتمسك لدفعه بالاجماع وحاصله مع زیادة توضیح منا ان بعد ملاحظة النسبة بین مفاد دلیل
اعتبار الامارة وهو قوله صدق العادل والاصول عموما من وجه لان قوله صدق العادل
یدل علی الحجیة الامارة حتی فی مورد الاصل فیکون مادة اجتماعهما فی صورة اجتماع الامارة
والاصل وصورتی افتراقهما واضحة وبعد کون النسبة هو العموم من وجه فلا بد من مادة الاجتماع
من الرجوع الی المرجحات ولا وجه لتقدیم الامارة فی هذه الصورة فاجاب عنه المص عن ذلك بالاجماع
وحاصله ان فی مادة الافتراق تقدم الامارة علی الاصل بلا شبهة وفی مادة الاجتماع ایضا
یقدم اجماعا لانه لو لم یقدم فی هذه الصورة یلزم القول بعدم اعتبار الامارة مط وذلك من
جهة ثبوت الملازمة فی اعتبار الامارة وعدمه بمعنی ان کل من قال باعتبارها لا یفرق فیه بین
ما اذا کان فی مورد الاصل او لم یکن وکذلك من قال بعدم اعتباره لا یفرق فیه بین الموارد
وحاصل وجه التقدیم یرجع الی الاجماع کما بینا لك ولکن قد عرفت انا فی فسحة عن هذه
الاشکال وجوابه لانه لاحظنا النسبة بین نفس الامارة وهی خبر العادل ونفس الاصل وهو
قوله رفع عن امتی اه وقد عرفت ان النسبة بینهما عام وخاص مطلق والخاص مقدم علی العام
من دون احتیاج الی التمسك بالاجماع ولا یخفی ان ما ذکرنا من ملاحظة النسبة بین الامارة
وهو خبر العادل مثلا والاصل هو مفاد قوله رفع عن امتی کان مبنیا علی فساد ما ذکره بعض من
کون قوله رفع دلیلا للدلیل وکذلك فی جانب الامارة والمص ره ایضا تابع فی افساد هذا التوجیه
فی الاستصحاب ومع ذلك فلا وجه لما افاده فی المتن فی هذا المقام کما شرحنا عبارته واما محکوم

فنقول للحكومة في عبارات المتضررة تفسير من احدهما ما اسلفناه وهو الذي ذكره في الاستصحاب
قبيل تاء عدم البيد وحاصله هو ان المراد بالحكومة هو ان يكون الدليل الحاكم نافيا للحكم بلسان
نفي الموضوع وثانيهما ما ذكره في اول باب التعادل والتراجيح كما سيأتي اذا عرفت ذلك فلا بد
من التكلم في مقامات ثلث الاول في ان دليل اعتبار الامارات بانضمام نفس الامارات القائمة
على انه نفي الحكم بلسان نفي الموضوع ليكون حاكما ام لا الثاني انه بعد تسليم كون لسان الامارة و حكم هل يدل على
دليل اعتبارها ما هو ما ذكرنا فهل بذلك يتحقق الحكومة بالمعنى الذي ذكره في باب التعادل والتراجيح ام لا
ام لا الثالث انه على فرض عدم القول بالتخصيص والحكومة هل يمكن اثبات طريق اخر للتقديم
اما المقام الاول فنقول ان في المقام مناقشتان ان ظفرنا بدفعهما فنقول بدلالة دليل اعتبار
الامارة بانضمام نفس الامارة على نفي الحكم بلسان نفي الموضوع والا فلا احدهما ان قوله صدق
العادل مثلا مفاده انه اذا قام تلك الامارة على حرمة شيء مثلا فنزله منزلة الواقع وذلك لا
يدل على الغاء احتمال الخلاف مطابقة لانه لا ملازمة بين ترتيب اثار الواقع على ما ولا التزاما
اخبر به العادل مع بقاء الشك في الواقع ولو كان ما اخبر به مطابقا للواقع واقعا نعم ان علمنا
بالمطابقة فلازمه رفع الشك وهذا بخلاف ما نحن فيه حيث ان المفروض عدم الحصول العلم
بالواقع من الامارة ان قلت ان الشارع نزل الامارة منزلة العلم ويلزمه الغاء احتمال الخلا[ف]
وبيانه ان العلم اما موضوعي وصفي واما مرآتي والاول لا يمكن فيه التنزيل ولكن الثاني فا[ن]
قوله فمعنى صدق العادل هو انه اذا اخبر العادل بشيء فاجعل ما اخبره واقعا فالشارع جعل

العادل

العادل مرآتا للواقع فالامارة المجعولة من قبل الشارع يكون احتمال الخلاف ملغى منتفي
منه نظير العلم الذي كان مرآتا للواقع ولازم ذلك الغاء الشك قلت ان في مقام التنزيل لا بد من
ان يكون النظر الى المنزل استقلاليا والنظر الاستقلالي هنا الى المعلوم وهو ما اخبر به
العادل والنظر الى العلم المرآتي تبعي غير معتبر في مقام التنزيل ثانيهما انه على تسليم ان المراد
من قوله صدق العادل هو انه اذا اخبر العادل بشيء فاعمل معه معاملة العلم بالواقع
لكن نقول ان الغاء احتمال الخلاف لازم الوجود الواقعي للعلم بمعنى انه اذا وجد العلم حقيقة
يلزمه الغاء الشك واما في مقام التنزيل فلما حققنا في محله ان التفكيك بين اللوازم ممكن فنقو[ل]
ان الشارع نزل الامارة منزلة العلم من دون ان ينزل في لازمه وهو الغاء احتمال الخلا[ف]
فلا بد لذلك التنزيل من دليل اخر وذلك يظهر من قوله اجعل هذا ابنك فان جعله في مقام ا
ابنه لا يلزم منه اثبات جميع لوازم الابنية هذا هو الوجه المعتمد في منع حجية الاصول المثبتة
لامكان اعتبار الشارع شيئا من دون اعتبار لوازمه ولا يتوهم ان ما من التفكيك بين اللوازم
يرجع الى منع الدلالة الالتزامية لانه ان وجد الدلالة الالتزامية فلا ننكرها لكن المنع صغروي
الامر بمعنى انه يمنع الملازمة في التنزيل فتدبر حتى لا تختلط عليك الدلالة والحاصل ان بعدما من
المناقشتين لا نقول بان مفاد دليل اعتبارات الامارات بانضمام نفس الامارة يدل على
نفي حكم الشك بلسان نفي الموضوع حتى يتحقق عنوان الحكومة ويكون الامارة حاكما
التخصيص على الاصل ثم لا يخفى ان الحكومة على فرض تماميتها وان كان معناها موافقا مع

في كونهما مخرجين عن الحكم لكن لهما ثمرة اخرى يتميز بها عن التخصيص وهي ان الحكومة جارية في
الدليلين وان كان بينهما عموم من وجه وهذا بخلاف التخصيص كما هو واضح المقام الثاني
اعلم ان المصنف ره قد فسر في باب التعادل والتراجيح الحكومة بنحو اخر والظاهر انه ليس للحكومة
الا معنى واحد فكلامنا في هذا المقام في ارجاع احد التفسيرين الى الاخر وجعلهما تفسيرا واحدا
فقدمنا في ما ذكره المصنف ره في باب التعادل والتراجيح في معنى الحكومة قال قدس سره وضابطها
الحكومة ان يكون احد الدليلين مفسرا للدليل الاخر باحدى الدلالات المعتبرة اه اقول و
بذلك يظهر تقديم الحاكم على المحكوم لانه اذا فرضنا كون الدليل مفسرا للدليل الاخر فيكون
المفسر بالكسر مقدما على المفسر لان العرف بعد ملاحظة ان هذا مفسر لذلك يرفعون اليد
عن المفسر بالفتح ويلاحظون دلالة المفسر كما هو واضح ولكن لا بد في ذلك من اشتراط كون
دليل المفسر بالكسر اوضح لسانا في تفسيره من دلالة المفسر بالفتح على افراده ولا عبرة في المقام
بملاحظة القوة والضعف في دلالة كل من الحاكم والمحكوم على افراده بل العبرة في قوة الحاكم
في شرحه للمحكوم كما بينا ثم انه ذكر المصنف ره كلاما اخر وحاصله ان الدليل الحاكم مفسر ومبين
للمحكوم بحيث لو فرض عدم وجود المحكوم يكون الحاكم بلا مورد ويصير لغوا انتهى ونحن نقول
ان ما ذكره من لزوم اللغوية لولا دليل المحكوم مسلم في التفاسير الحقيقية نحو قوله ~~اي الفقهاء~~
في تفسير العلماء الواقع في قوله اكرم العلماء ووجه اللغوية واضح من جهة انه لا معنى لقوله
اي الفقهاء من دون سبق قوله اكرم العلماء وهذا بخلاف ما نحن فيه حيث ان كون دليل
الحاكم

عند المصنف

بالفقهاء

الحاكم مفسرا للمحكوم ليس تفسيرا حقيقيا بل لسان التفسير يحصل عند التقابل اي تقابل الحاكم و
المحكوم فلا يلزم فيه اللغوية وتوضيح ذلك انه ظهر مما ذكرنا دعويان احديهما عدم لزوم
اللغوية لولا دليل المحكوم وثانيهما حصول لسان التفسير للحاكم بعد التقابل والا لا يكون
له في نفسه لسان التفسير اما اثبات الدعوى الاولى فنقول انا لم نجد مصداقا للحكومة بالمعنى
المذكور والمصنف ره ذكر له مثلا من قبيل قوله لا سهو في النافلة ولا حكم لكثير الشك وغيرهما
ونحن ننقل الكلام اليهما ونقول ان المفسر ان كان متصلا نحو قوله اي الفقهاء فما ذكره
مسلم واما اذا كان منفصلا كما فيما نحن فيه فلا يلزم اللغوية لان قوله لا حكم لكثير الشك
دليل مستقل يستفاد منه حكم مستقل ولا يتوقف له على ادلة المتكفلة لحكم الشكوك بل
ولولا تلك الادلة ايضا هو دليل مستقل في نفسه غاية الامر انه يتوقف على حكم الشكوك
ويكون قوله لا حكم ناظرا الى حكم الشك ولا يلزم من ذلك ان يكون قوله لا حكم حاكما الان
الحكومة حسب ما فسره المصنف ره عبارة عن كون الحاكم ناظرا ومفسرا لدليل المحكوم لا للحكم
ومجرد توقف قوله لا حكم على وجود حكم للشك لو لم يرد دليل للشك لا يوجب كونه حاكما
عليه مع انه يمكن ان يقال انه لا توقف على حكم الشك ايضا بل يكفي في عدم اللغوية مجرد
احتمال ان يكون له حكم فيدفع ذلك بقوله لا حكم لكثير الشك ان قلت انه لا وجه للتقييد
بقوله كثير الشك مع فرض ان لا يكون للشك حكم فكان عليه ان يقول لا حكم للشك قلت
اولا انه لا مفهوم للقيد لان القائلين بالمفهوم يستدلون عليه بلزوم لغوية القيد لولا

المتكفلة

لكثير الشك

اعتبار المفهوم والمنكرين له اجابوا عن ذلك بعدم انحصار فائدة القيد في المفهوم بل له
فوايد اخر ربما تنتهي الى عشرة فعلى هذا نقول ان فائدة القيد هنا هو رفع تردد السائل
في كون كثير الشك ذو حكم وثانيا على فرض ان يكون له مفهوم فنقول انه ليس بمراد ونظيره
كثير في القضايا الشرطية الواردة في الكتاب والاخبار حيث ان كونها ذات مفهوم امر مسلم بينهم
مع كثرة ما ورد فيها من عدم ارادة المفهوم هذا كله في الدعوى الاولى وقد عرفت عدم
لزوم اللغوية لدليل الحاكم لولا دليل المحكوم واما الدعوى الثانية وهي ان لسان التفسير
للحاكم ليس في حد نفسه لكنه يحصل له عند التقابل فنقول انه لا مانع في صدور دليل الحاكم
مستقلا من المتكلم ولو كان نظره الى حكم المحكوم او دليله ولم يكن للحاكم نظر ابدا ثم اذا تقابل
مع المحكوم يكون هذا التقابل دليلا على كونه ناظرا اليه ومفسرا له وبعبارة اخرى ان الناظر
الى الحاكم ان كان مطلعا على صدور المحكوم من المتكلم ايضا فيكون الحاكم مفسرا له عنده وان
لم يكن مطلعا على صدور المحكوم منه فبمجرد ملاحظة الحاكم لا يفهم كونه مفسرا وليس له لسان
تفسير واما بعد التقابل فهو ايضا يعلم انه مفسر وناظر الى المحكوم هذا تمام الكلام في المقدمة
واما اصل الدعوى وهي تحقق الحكومة التي فسرها في باب التعادل والتراجيح من كون لسان الدليل
الحاكم مفسرا للمحكوم في دليل كان نافيا للحكم بلسان نفي الموضوع او لا يتحقق فنقول انه اذا كان
دليل وكان له لسان نفي الحكم بلسان نفي الموضوع فهو يكون مفسرا وشارحا ويتحقق به الحكومة
في الجملة لانه بعد تسليم كون هذا الدليل بهذه الكيفية مفسرا يحتمل ان يكون نظره الى الحكم

فيكون

فيكون شارحا ومفسرا للحكم وهذا ليس بحكومة لانها عبارة عن كون الدليل شارحا للفظ
لا للحكم ويحتمل ان يكون نظره الى الدليل فيكون مفسرا وشارحا للدليل وبه تتحقق الحكومة
وعلى هذا ان وجد دليل وقرينة على تعيين احد الاحتمالين فيتعين والا فلا واما الكلام
فيما نحن فيه وهو تقدم الامارة على الاصل من باب الحكومة فنقول اولا نمنع كون لسان دليل
اعتبار الامارة بانضمام نفس الامارة هو نفي الحكم بلسان نفي الموضوع حتى يكون حاكما ومفسرا
للاصول ومع الغمض عن ذلك نقول ان نفي الحكم بلسان نفي الموضوع يفهمه العرف في كل ما كان
الدليل من هذا القبيل وهو فهم لسان الشرح والتفسير من الدليلين عند التقابل كما بينا ونحن
كلما نقابل الاصل والامارة لا نفهم من احدهما شرحا وتفسيرا كيف ذلك وان الامارة ليست الا ما
يحرز بها الصغرى وبابه فان وجد لسان تفسير وشرح فلا بد ان يوجد من تقابل دليل اعتبارها
وهو صدق العادل مع ان شموله بالنسبة الى الامارة والاصل على نهج واحد فكيف
يمكن بانه من حيث شموله للامارة يكون مفسرا لنفسه من حيث شموله للاصل والحاصل
انا لم نجد منشاء الحكومة للامارات على الاصول لعدم كونها نافيا للحكم بلسان نفي الموضوع
وعدم كونها مفسرة نعم ان وجد دليل وكان لسانه ذلك او كان مثبتا للحكم بلسان اثبات
الموضوع كما فيما قال اكرم العلماء وقال هذا عالم مع علم المخاطب بانه ليس بعالم يكون
ذلك الدليل حاكما ومفسرا للمحكوم اما لدليله او لحكمه كما اسلفناه المقام الثالث اعلم انا اذا
ابطلنا الحكومة والورود او غيرهما فنقول ان للتقديم وجها اخر وهو المختار في هذا المقام

ما لنا وحاصله تقديم العرفي بمعنى انه اذا ورد دليل وكان لسانه نفي الحكم بلسان نفي الموضوع
او ورد من الشرع وعيّن حكم الواقع المشكوك ثم ورد منه دليل اخر وعيّن الواقع فالعرف
يقدّمون هذا الدليل النافي للحكم وهذا الدليل المعيّن للواقع من دون ملاحظة التعارض
بينهما وهذا هو الملاك في الحكومة حيث انهم يقدّمون الحاكم من دون التعارض وملاحظته
ثم انه ربما يظهر من كلام بعض ورود الامارات على الاصول فلا بد من تقريب ما افاده و
من التعرض لدفعه فنقول قال ان الامارات الواردة على الاصول وذكر تقريب الورود
في ضمن مثال وهو قوله كل شيء حلال حتى تعلم انه حرام وحاصل التقريب انه تصرف في
الغاية وهو قوله حتى تعلم من وجهين احدهما ان المراد بالحرمة هو مطلق الحرمة ولو
كان من الامارة لا الحرمة الواقعية لان تعميم الحكم بالظاهري والواقعي مجرد اصطلاح حصل
من انس الاذهان بكلمات الفقهاء والاصوليين والا فالحرمة عند الشارع لا يفرق بين
الظاهري والواقعي وثانيهما ان الحرمة يكفي تحققها اذا حصل العلم به من جهة واحدة مثلا
اذا شك في حرمة شيء مثلا فحصل العلم بغصبيته فهو كاف في حرمته ثم بعد ذلك يظهر
انه اذا قام الامارة على حرمة مشكوك يحصل العلم بحرمته ويزول الشك الذي كان
موضوع الاصل فيكون الامارة واردا عليه ورافعا لموضوعه وفيه ان ما ذكره من عدم
الفرق في الحرمة بين الظاهرية والواقعية وانها مجرد اصطلاح من العلماء غير صحيح
لانا نقول ان تقسيم الحكم اليهما يظهر من الاخبار لان قوله كل شيء حلال حتى تعلم انه حرام

مثلا

مثلا دليل على كليهما بمعنى ان المراد بقوله كل شيء هو الشيء المشكوك حكمه والشك لا بد
ان يكون في حكم المجعول للواقع وهو لا يكون الا الحكم الواقعي فيكون حكم الشاك فيه هو
الحكم بالحلية وجواز التصرف حتى ان حصل له العلم بحكم المشكوك فيه لان غاية الحكم بالحلية
الشاك الى ان يحصل له العلم بالحكم المشكوك فاذا قام الامارة ولم يحصل العلم بالحكم المشكوك
فكيف يكون رافعا لموضوع الاصل والمفروض ان دليل الاعتبار وهو صدق الامارة و
الاصل على نهج واحد فان قلنا بتقديم العرفي او غير ذلك ومقايسة ما نحن فيه بمسئلة الغصب
في غير محله لان فيها حصل العلم بحرمته الواقعية وما ذكر ايضا من كفاية وحدة الجهة في الحرمة
ايضا قوله سخيف قوله ثم اعلم ان المقصود بالبحث هنا الاصول المتضمنة لحكم الشبهة في الحكم
الفرعي اه وحاصله انه لما كان مقصودنا في هذا الكتاب بيان الاصول ومباحثها فلا بد
من التكلم فيما كان من الاصول وهو المتضمنة لبيان احكام الكلية الفرعية المشكوكة فيها
من نحو البراءة والاستصحاب والتخيير وغيرها واما الاصول الموضوعية سواء كانت موضوعية
صرفة كاصالة الصحة وغيرها او كانت مشتركة كالاستصحاب المشخص للموضوع فهي بنفسه
صرفة وذكرها استطرادي محض انتهى ملخص ما ذكره في المقام اقول لا بد من بيان اختصاص
الاصول المتضمنة لبيان الاحكام الكلية الفرعية بالاصول وكون البحث منها من مسائل
هذا الفن ولعل نظره في ذلك الى ما ذكره في اواخر الاستصحاب وهو ان في المسائل الاصول
الكلية خاصة من خصائص علم الاصول وهي اختصاصها بالمجتهد وعدم نصيب للمقلد فيه

احدهما على الاخر ولا بد من دليل اما الحكومة
او تقدم

اجزائها مشروطة بامور من جملتها الفحص عن المعارض والمقلد غير متمكن منه فهي مخصوصة
بالمجتهد ويكون داخلاً في علم الاصول واما الاصول الموضوعية فهي جارية بعد تعيين
المجتهد الحكم الكلي فهما فيها سواء فلا تدخل في علم الاصول ووجه دخول ما كان مخصوصاً
بالمجتهد في علم الاصول هو التعريف الذي عرف به الاصول وهو عبارة عن العلم بالقواعد
الممهدة للاستنباط وهذا مخصوص بالمجتهد فظهر مما ذكرنا ان الاصول المتضمنة لبيان
الحكم الفرعي الكلي داخل في مسائل الاصول فلذا يكون المقصود بالبحث دون الاصول
الموضوعية ثم نحن نقول قد اطبنا المناقشة على هذا التقريب في باب الاستصحاب ولكن
نقول هنا على نحو الاختصار ان القوم وضعوا لتميز العلوم بعضها عن بعض طريقاً وهو
انهم قالوا ان تمايز العلوم بواسطة تمايز الموضوعات واذا كان موضوع مشتركاً بين
علوم فيكون التميز بالحيثيات بمعنى ان الحيثية تكون مكثرة للموضوع واعترض عليه
الفصول وقال بان كون الحيثية جزءاً للموضوع امر مستحيل عقلاً لانها امر اعتباري
ولا يكون جزء الشيء فقال بعد ذلك بان تمايز العلوم اما بتميز الموضوع واما بنفس
الحيثية وعلى اي حال نقول ان المشي على خلاف قواعد القوم من دون ابداء استحالة
عقلية غير جائز ويكون تميز العلم بالخصائص كما قال المفسره غير مذكور في لسان القوم
ويخالف لقواعدهم في تمايز العلوم فعلى هذا نقول بناء على طريقهم ان الاصول المتضمنة
لبيان الحكم الكلي متكفلة لبيان حكم المكلف فهي عوارض لفعل المكلف فيكون هذا الاصول المكرر فعل

حينئذ

باحثة عن عوارض فعل المكلف وهو موضوع لعلم الفقه ويصير المسئلة فقهية ولا فرق
في ذلك بين الاصول المتضمنة لبيان الحكم الكلي الفرعي او لبيان الحكم الموضوعات
اخرى ان فعل المشكوك لا يفرق بين ان يكون الشك في الحكم او الجزئي فعلى هذا لا وجه
لدخول البحث عنها في علم الاصول ويمكن تحرير البحث على نحو يكون المسئلة اصولية
~~اما على الاول~~ بان يقال ان الفعل المشكوك للمكلف هل يوجد في الكتاب والسنة والعقل
والاجماع دليل دال على حكمه او لا فيكون البحث عن دلالة الدليل عليه وهذا من عوارض
الادلة فيكون المسئلة اصولية ~~واما على الثاني فتعين ما مر دناه في منع كلام المفسره~~
ولكن مع ذلك لا بد من المشي في الكتاب على مطابقة العنوان فان كان العنوان هو الاول
فلا بد ان يكون البحث عن دلالة الدليل وان كان العنوان هو الاول فلا بد ان يكون
البحث عن فعل المكلف وعوارضه فظهر مما ذكرنا انه لا وجه لما ذكره المفسره من عد
الخاصة من جملة مميزات العلم ولكن يمكن تصحيح ما ذكره المفسره بارجاعه الى الحيثية
وجهة البحث لا بالخاصة لان كون الخاصة مميزاً غلط صرف ووجه تصحيحه ان يقال ان البحث
لما كان من الاصول الاربعة من حيث استنباط الاحكام الكلية فيكون داخلاً في الاصول
ووجه صحة اخذ هذه الحيثية هو ما ذكروه في تعريف الاصول من انه العلم بالقواعد الممهدة
لاستنباط الاحكام الفرعية الكلية ثم انه يظهر من المفسره حصر الاصول في الاربعة وحصر
مجاريها ايضاً في الاربع وحصر الثاني عقلي لدورانه بين النفي والاثبات كما ذكره في المتن

وحصر الاول استقرائي فان وجد اصل زائد على الاربع يكون نقضاً عليه اه وقد اورد عليه بان الاصول الجارية في الفقه اكثر مما ذكره من نحو اصالة الصحة وقاعدة الفراغ واصالة الملكية واللزوم وغير ذلك فلا وجه لحصره والجواب الحقيقي عنه ان بعضاً من الاصول المذكورة اصول موضوعية صرفة ولا دخل لها بمقام البحث لان قوله واعلم ان المقصود اه صريح في ان المقصود بالبحث هنا هو الاصول الحكمية ومنها احكام وضعية فان قلنا فيها بكونها مجعولة فيكون الاصل جارياً في اثارها مثلا اصالة الصحة التي من جملتها فان كانت مجعولة يكون الاصل جارياً في اثارها من جواز الدخول ووجوب النفقة في المرئة المعقودة وان قلنا بكونها منتزعة من الاحكام التكليفية فيكون الاصل جارياً في الاحكام التكليفية لا فيها نفسها وعلى اي حال فلا وجه للنقض بما ذكره من الاصول وكذلك الحال في النقض بالاصول اللفظية لانها ان كانت جارية في الفاظ الخبر فيكون موجبة لتمامية الدليل فلا مجال للشك في الحكم حتى يكون مورداً للاصول فان لم تكن جارية فلا اصل لفظي حتى يكون نقضاً فالاحسن في مقام النقض على حصر الاصول في الاربعة ان يقال انه اذا فرضنا ان الشارع اعتبر حكماً وضعياً من دون ارجاعه الى حكم تكليفي كقاعدة الطهارة مثلا في الشبهات الكلية فيكون ذلك مورداً للنقض في الجملة لان هذه القاعدة ان كانت موافقة في الاثر مع واحد من الاصول كالبرائة مثلا فلا ثمرة في مقام العمل وان كانت مخالفة معه فيكون محكما لكن ما ذكرنا مجرد فرض لم يجد له مصداقاً وكان الغرض منه بيان طريقة النقض فالكلام

في الحقيق عدم ورود النقض على ما افاده من حصر الاصول وقد تصدى بعضهم لرفع الايراد لوجه اخر وحاصله ان غرض المصنف في مقام الحصر هو حصر الاصول العامة الجارية في جميع ابواب الفقه من غير اختصاصها بباب دون باب اخر وفيه اولاً بين المراد لا يدفع الايراد الوارد على ظاهر الكلام وثانياً ان ما فرضنا من النقض على المصنف ان وجدنا له مصداقاً فهو ايضاً اصل عام لا يختص بباب دون باب ثم ان هذا التقسيم احسن من التقسيم في اول القطع متناً وهامشاً ولكن يرد عليه ايراد وهو ان ظاهر هذا التقسيم يعطي انه اذا دار الامر بين الوجوب والتحريم ولا باحظ لهما الاستصحاب فالمرجع هو التخيير بعدم امكان الاحتياط في هذه الصورة مع ان مختاره غير التخيير كما سيظهر ذلك وقيل في الجواب عن هذا الايراد نقلاً عن المصنف في مجلس البحث ان هذه الصورة المفروضة داخلة في اقسام ما يمكن فيها الاحتياط واما الحكم فيه غير التخيير لان المراد بالاحتياط هو احراز الواقع وقد يتفق صورة يكون الواقع احرز من جهة الاخذ بها نظير الصورة المفروضة فان الاحتياط مقتض للاخذ بالالزام المردد بين الوجوب والتحريم لان في الاخذ بالاباحة يحتمل ارتكاب خلاف الواقع من احد الحكمين اما الوجوب او الحرمة وفي الاخذ بالالزام لا يلزم ذلك فلا بد من الاخذ بمطلق الالزام فهي مما يمكن الاحتياط فيها وفيه ان بعد الغمض عن المناقشة في ان ذلك ليس من الاحتياط في شيء يرد عليها ان الاخذ بالالزام اما ان يكون اخذاً بالوجوب فيحتمل المخالفة الدائمة او الموافقة الدائمة وكذلك اذا اخذنا بالحرمة واما الاخذ بالاباحة فانه

قد يكون فاعلاً وقد يكون تاركاً فيحتمل المخالفة والموافقة الغير الدائمة والاحتمال الاول
ليس باولى من هذا الاحتمال فلا وجه لتعيينه قوله وقد ظهر مما ذكرنا ان موارد الاصول
قد تداخل اه وفيه انه لا تصادق الداخل في مورد الاستصحاب الا انه ان وجد حالة سابقة ودل
الدليل على ملاحظتها فلا يكون مورداً للبراءة وان لم يوجد او وجد ولم يقم دليل على
ملاحظتها فقد لا مورد للاستصحاب ثم لا يخفى ان المراد بالشك في التكليف هو الشك في نوع التكليف
ولا يضره العلم بجنس التكليف فعلى هذا اذا دار الامر بين الوجوب والحرمة فيكون من جملة
صور الشك في التكليف لان نوع الحرمة او الوجوب مشكوك وان كان الاصل الالزام معلوماً [الالزام]
ولا يخفى ايضاً ان المراد بالحكم المشكوك في هذا المقام هو الوجوب او الحرمة واما سائر التكاليف
من الكراهة والاستحباب فيظهر حالهما في ضمن بيان حالهما وينبغي قبل الشروع في المقصود
من بيان مقدمة مشتملة على بيان ابواب التي لا بد من التكلم فيها فنقول ان الشك اما
في التكليف واما في متعلقه اما الثاني فياتي الكلام فيه وليعلم انه قد يكون في بعض
المقامات نزاع صغروي كمسئلة دوران الامر بين الاقل والاكثر فمن قال فيها با
الاشتغال يرجعها الى الشك في اصل التكليف ويقول انما يرجع الى علم تفصيلي و
شك بدوي بالنسبة الى الاكثر وعلى هذا نقول المناسب على مذاق المصنف جعل
البحث في مسئلة الاقل والاكثر في طي مباحث الشك في التكليف لكون مختاره في هذه
المسئلة هو البراءة واما الاول فنقول ان التكليف المشكوك قد يكون دائراً بين الحرمة

وغير الوجوب وقد يدور بين الوجوب وغير الحرمة وقد يدور بين الحرمة والوجوب
وفي كل من هذه الصور اما ان يكون الشك في الحكم الشرعي الكلي وهو المسمى بالشبهة الحكمية
واما ان يكون في مورد شخصي وهو المعبر عنه بالشبهة الموضوعية ومنشاء الشك في الاول
اما ان يكون من جهة فقد النص او اجماله او تعارضه وفي الثاني هو الامور الخارجية فتحصل
من جميع ذلك اثنى عشر قسماً ولا بد من التكلم فيها الاول وهو دوران الامر بين الحرمة و
وغير الوجوب كان منشاؤه هو فقد النص وهذا هو النزاع المعروف بين الاخباريين
والمجتهدين والمعروف من الاخباريين مذاهب اربع كما ذكرها في المتن ونحن نقول ان
العمدة في دعوى الاخباريين هو وجود مؤمن من الشارع للعقاب الثابت على مخالفة
الحكم المجهول على فرض كونه حراماً في الواقع وعدم وجود مؤمن على عدم العقاب في
ارتكاب مجهول الحكم من جهة فقد النص المعتبر والعمدة في دعوى الاصوليين هو دعوى
وجود المؤمن على كل التقديرين وجواز ارتكاب المجهول فعلى هذا لا بد من تطبيق الادلة
الاتية من الطرفين على هاتين الدعويين وما ذكرناه نتيجة الدعاوي الاربعة ثم لا
يخفى انه لا بد من الاهتمام في هذا المقام وهو دوران الامر بين الحرمة وغير الوجوب
لان هذه المسئلة كانها ام المسائل الثلاثة الباقية بغير ان تم الاستدلال بالبراءة
في هذا المقام ان يتم في سائر المسائل المذكورة وان تم الاستدلال بالاحتياط فكذلك
في المسائل الاتية فعليك بالتأمل بالاستدلالات والمناقشات حتى لا تختلط عليك

الامر اذا عرفت كل ذلك فنقول قد استدل على البراءة بالادلة الاربعة الاول
الآيات ولا يخفى ان الاستدلال بالكتاب باثبات جواز الارتكاب في البراءة ليس من باب
الزام الاخباري على البراءة بل من جهة كونه دليلا تاما في مقام الفتوى والعمل وذلك لانهم
ممنوعون عن العمل بظواهر الكتاب فلا يمكن الزامهم بها اللهم الا ان يقام دليل يلزم
على حجية ظواهر الكتاب فح يكون الاستدلال بالآيات في المقام الزاما عليهم فمن جملة
الآيات قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما آتيها اعلم ان الاحتمالات المذكورة في كلام
المفسرة للآية الشريفة كثيرة فلا بد من بيان كلها وتميز صحيحها عن سقيمها وعلى تقدير فرض
الاحتمالات الصحيحة وترجيح على بعض لا بد من تعيين ذلك ثم بعد ذلك لا بد من ملاحظة
ان هذا الاحتمال الراجح الصحيح هل ينهض لان يستدل على البراءة ام لا فنقول الاول هو
ان يكون المراد من الايتاء هو الاعطاء وهذا صلة الموصول ويكون ذلك قرينة
على ان المراد من الموصول هو ما يكون قابلا لان يعطى ثم يكون السياق قرينة على ان
المراد منه هو المال فيكون المعنى انه تعالى لا يكلف نفسا الا مالا اعطاها وتوهم ان الكلام
غير تام بل التوجه التكليف اليه من جهة كونه من الاعيان مدفوع بما هو المسلم بين العلماء
من تقدير الفعل المناسب في امثال المقام مما تعلق التكليف بالاعيان من نحو قوله
حرمت عليكم امهاتكم وانما حرم عليكم الميتة وحرمت عليكم الخمر والميسر وغيرها والفعل
المناسب في المقام هو الانفاق ويكون معنى الآية لا يكلف الله نفسا الا انفاق مال

اعطاها

اعطاها ان قيل انه يلزم على هذا التقدير انفاق جميع المال وهذا غير صحيح فنقول ان المقدر
المسلم من كون المتكلم في مقام البيان في الجملة الاستثنائية هو بيان المستثنى منه في غير
مورد المستثنى واما كونه في مقام بيان تعميم الحكم في جميع افراد المستثنى فغير مسلم وغير
محرز نظيرها اذا قيل ليس السخاء الا في العرب فان المقصود من هذا الكلام بيان وجود
السخاء في العرب اما وجوده في جميع الاعراب فغير معلوم فيما نحن فيه كون المتكلم في
مقام بيان تعميم الانفاق بجميع المال غير معلوم وقد ذكرنا كرارا ان في تعميم المطلقات
لا بد من احراز كون المتكلم في مقام البيان من الجهة المقصود تعميمها هذا كله في احتمال
الاول وقد ظهر ان صحته يتوقف على ارتكاب خلاف اصل وهو الاضمار الثاني ان يكون
المراد بالموصول هو المعنى الاعم من الفعل والترك ويكون المراد من الايتاء هو الاقدار
عليه وصحة هذا الاحتمال موقوف على مجازية الايتاء في الاقدار ولما كان المعنيان
الاخيران غير صحيحين بمعنى انه ليس لهما وجه وقرينة اصلا فالاحسن التعرض لترجيح
هذين المعنيين ثم التعرض لهما فنقول انه قد يقال بترجيح الاول على الثاني من وجهين
احدهما كونه مستلزما للاضمار والثاني للمجاز وثانيهما هو وجود القرينة من الآية — والاضمار خير من المجاز
السابقة على تقدير المال بخلاف المعنى الثاني فانه ليس السياق قرينة المجاز ويناقش — وهذا
على الاول بان الامر بالعكس والمجاز خير من الاضمار وعلى الثاني بمنع كون السياق
قرينة في الآيات مع كون نزول الآيات مختلفة فقد نرى ان السورة المعدودة في القرآن

بعضها منها مكية سوى ثلاث آيات مثلا وبعضها مدنية سوى خمس آيات وهكذا الآية
ان الآية الواردة في حق اهل البيت عليهم السلام كيف وقع الاختلاف في صدرها وذيلها
حيث ان صدر الآية مخصوص بنساء النبي وذيلها مخصوص باهل البيت ع بالاتفاق وليس
خصوص الاتفاق منشأ الاختلاف الصدر والذيل بل نفس الآية ايضا مختلفة لان الضمائر
التي في صدر الآية كلها ضمائر موضوعة لجمع المؤنث وفي ذيل الآية عدل عنه الى ضمير
المذكر كما هو واضح وعلى اي حال ان القرآن وان كان مرتبا من حيث السورة والآية لكنه
لا يصح كون بعضه قرينة لبعض لكثرة الاختلافات الواردة في صدر الآية وذيلها كما تشهد
لما ذكرنا الرجوع الى التفسيرات حيث انه قد يكون صدر الآية في حق شخص وذيلها في حق
شخص و بالجملة لا نسلم كون السياق قرينة ونحن نقول انه لا مجال للمناقشة في تعيين المعنى
الثاني من جهة المناقشة على المعنى الاول بمنع كون السياق قرينة لانه حقيقة في محله ان
امثال هذه المقامات يكون مجملا وبيان ذلك انه اذا صدر من المتكلم كلام مستقل واحتمل
وجود قرينة على خلافه بناء العقلاء محرز على العمل به ودفع احتمال القرينة بالاصل
واما اذا صدر منه كلام مردد بين ان يكون بعضه قرينة على بعض كالآيات مثلا فح
لم يكن ذلك مجرى للاصل به احتمال القرينة لعدم احراز بنائهم في العمل بهذا الكلام فيكون حتى يدفع
ذلك موجبا للتوقف والاجمال ولا يمكن ان يتمسك به الا ان يكون في البين قدر المتيقن
وهو هنا الاتفاق لانه متيقن اما بنفسه على فرض ملاحظة السياق واما في ضمن المعنى العام

الذي

الذي هو المعنى الثاني على عدم ملاحظته فقد ظهر مما ذكرنا انه لا يصح ترجيح المعنى الثاني
بما ذكرناه من المناقشة لكن نقول ان لنا على ذلك قرائن وشواهد اخر وهي انه نقول لو
فرضنا كون السياق قرينة على الاضمار لكنه نقول انه لا يصح الاضمار في الآية بوجوه
الاول ان المرجحات التي ذكروها في باب تعارض الاحوال من ارجحية الاضمار عن المجاز وغير
ذلك هي مرجحات نوعية بمعنى ان نوع الاضمار ارجح من نوع المجاز وعلى هذا اذا دار
الامر بين المجاز والاضمار في مورد وكان المرجح موجبا لتقديم المجاز عليه فنقول به ونرفع
اليد عن ما ذكروه في خصوص نوع المجاز والاضمار فعلى هذا نقول ان ركاكة التنافي
بين العلة والمعلول قاضية بترجيح المجاز ومرجوحية الاضمار وذلك لان قوله لا
يكلف الله نفسا الا ما اتيها بمنزلة العلة لقوله ومن قدر عليه رزقه فلينفق اه فان
اضمرنا في الآية يكون مفادها عين المفاد الآية السابقة وان قلنا بمجازية اتيها في
معنيها الاقدار فيكون الموصول كناية عن الفعل والترك وهو اعم من الانفاق المذكور
في الآية السابقة سيما ان الآية في مقام الامتنان على العباد والمناسب له التعميم في
مطلق الفعل والترك الغير المقدور والثاني ركاكة كون متعلق التكليف هو المال بمعنى
انه فرق بين كلفة المال وبين قوله حرمت عليكم امهاتكم حيث يصح في نظر العرف
تعلق الحرمة بالامهات ويصح تقدير الفعل المناسب هذا بخلاف قولك كلفت المال
فان كون المال متعلقا لمادة الكلفة ركيك في نظر العرف وذلك يظهر بالتأمل

والرجوع الى الوجدان الثالث استشهاد الامام عليه السلام بهذه الآية في عدم وجوب نوع
من معرفة الله تعالى في رواية عبد الاعلى حسبما ذكره المصنف وكيف يصح القول بصحة
الاستشهاد مع كون المراد من الموصول المال ومن الايتاء الاعطاء فظهر من جميع
ذكرنا ان الراجح والمختار هو المعنى الثاني ولكن المعنى الثاني مع صحته غير ناهض للتمسك
بها على البراءة لان حاصلها هو ان الله تعالى لا يكلف نفساً الا على المقدور والاجتناب
عن محتمل الحرمة ليس بغير مقدور حتى يكون مرفوعاً حكمه بالآية نعم يمكن التمسك بالآية
على هذا المعنى فيما اذا كان الاجتناب موجباً للعسر والحرج وغيرهما مما يكون التكليف فيه غير
مقدور والثالث من احتمالات الآية هو ان يكون المراد من الموصول الحكم ومن الايتاء
الاعلام به وهذا المعنى ايضاً بحيث يجدى في المطلوب لو اقيم له وجه وقرينة لكن القرينة على ارادة
كل واحد من الموصول والايتاء مفقودة ومع عدم وجود دليل على اعتبار هذا المعنى
لا وجه لصحته الرابع هو ان يكون المراد من الموصول الحكم والمال والمراد من الايتاء
اما الاعلام والاعطاء واما هو الاعطاء بخصوصه لكن نقول ان اعطاء كل شيء بحسبه
وهذا الاحتمال ايضاً مشترك مع الثالث في عدم وجود دليل وقرينة على اعتبارها
مع انه ادعى بعضهم استحالة ارادة هذا المعنى وبيان ذلك يظهر من وجهين الاول
انه بناء على كون المراد من الموصول هو الحكم والمال يلزم الجمع بين معنيين مختلفين
من دون جامع بينهما وتوضيح ذلك ان الحكم مصدر وهو مشتق واشتقاقي والمال

جامد

جامد محض وليس بين معنى الاشتقاقي والجامدي قدر جامع حتى يكون الاستعمال
ممكناً الثاني ان الموصول باعتبار كون المراد منه هو الحكم والمال يكون تعلق الفعل
اليه مختلفاً وبيان ذلك ان تعلق قوله تكليف باعتبار الحكم يكون نحو تعلق الفعل بالمفعول
المطلق وباعتبار المال يكون من قبيل تعلق الفعل بالمفعول به وليس في اللفظ
لفظ التعلق حتى يراد منه مفهوم عام جامع للتعلقين بل هذان التعلقان امران
خارجيان منوطان بنظر المتكلم ولا يمكن منه صدور نظرين مختلفين الى الفعل باعتبار
هذين التعلقين ونحن نقول يمكن الجواب عن الثاني بما حققناه في سائر كلماتنا ان
المصدر له حالان ولحاظان فقد يلاحظ فيه حيث صدوره عن فاعل ما وحيث انتسابه اليه
وبهذا الاعتبار يشتق منه الافعال وقد يكون هذا العنوان فيه غير ملحوظ وبهذا الاعتبار
يطلق عليه اسم المصدر وهذا المعنى جامدي وعلى هذا نقول انه اذا اريد من الحكم هذا
المعنى من المصدر فلا يكون تعلق الفعل اليه والى المال مختلفاً ثم انه قد يتوهم في
المقام اشكال آخر وهو انه بناء على كون المراد من الموصول المال والحكم فيكون المراد
من عدم التكليف بالحكم في صورة عدم الاعلام به هو رفع فعليته الا انه لا يصح رفع
المجهول في حال الجهل رأساً ويكون المراد من عدم التكليف بالمال في صورة عدم
الاعطاء نفي التكليف والسؤال سواء بقي بعد نفي التكليف تكليف شأني كما في الاول او لم يكن
تكليف بأنياً اصلاً كما في الثاني وبقاء التكليف الشأني في الاول وعدم بقائه في

وهذا كخطور ... وفيه انه لا فرق في ذلك بين الحكم والمال لان المراد نفي الكلفة

في الثاني ليس محذورا مانعا عن الاستعمال وبما ذكرنا كان في هذه الآية أظهر من الآية
الثانية وهي قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها بل الامر في هذه الآية أظهر الا انه يبعد
تلك التكلفات قلنا ان المختار هو المعنى الثاني وهو ايضا غير دال على المدعى واما
هذه الآية فالوسع فيها صريحة في رفع التكليف بغير المقدور ولا ربط لها بما نحن بصدده
ومن جملة الآيات قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وظاهر هذه الآية انه هو
تعالى يقول انا كنا معذبين بالعذاب الدنيوي من انقلاب البلاد على اهلها وارسال الرياح
المخوفة المهلكة وغير ذلك حتى نرسل نبيا اما بل نقول انه بناء على ملاحظة السياق
يكون الآية الشريفة صريحة في المعنى المذكور وهذا المعنى لا مدخلية له بالمطلوب لانها
متعرضة لحال نفي التعذيب بالعذاب الدنيوي قبل بعث الرسل واين ذلك من الحكم
المشكوك واحتمال العقاب في الآخرة بعد فرض بعث الرسل والمعاني الآتية لها خلاف
للظاهر كما سيأتي الاشارة اليها ان قيل ان العذاب الدنيوي اذا كان مرفوعا فيكون
العقاب الأخروي مرفوعا بالاولوية فنقول اولا على تسليم ذلك ايضا لا ينفع بالاثبات
البراءة عند الجهل بالحكم لانا لما ذكرنا ان الرسول هو الرسول الظاهري وما يفيد
لاثبات المدعى هو فيما اذا كان الرسول اعما من العقل والحجة وقد عرفت انه خلاف الشرع
الظاهر وثانيا نمنع الاولوية لان حق التعذيب هو كونه في الآخرة لانها دار جزاء
ومحل للثواب والعقاب وما نرى من تعذيب طائفة في الدنيا هو من جهة ان طغيانهم +

وعصيانهم

وعصيانهم بلغ على حد لا يمكن امهالهم الى الآخرة فلا اولوية في المقام بل يمكن ان يقال
بان الاولوية في العكس ثم انه قد اعترض المصنف ره على الآية الشريفة بان المراد منها
هو الاخبار عن حال الامم السابقة من جهة دلالة لفظ الفعل الماضي فعلى هذا
لا مدخلية لها في المقام وفيه اولا ان الافعال المنسوبة الى الباري تعالى منسلخة عن الزمان منسلخة
والمراد هو اسناد نفس الفعل اليه تعالى كما في قوله ان الله كان عليما حكيما مثلا او غفورا
او غير ذلك من الصفات وثانيا يلزم كون هذه الامة اسوء حالا من الامم السابقة لدلالة
الآية بناء على ما ذكره على تعذيب هذه الامة قبل بعث الرسول مع ان الامر بالعكس
وهذه الامة افضل الامم الا الكاشف فانه اسوء حالا من جميع خلائقه تعالى حتى الكلاب والخنازير
لشدة مخالفته لاحكامه تعالى مع انه ورد في الآيات والاخبار الكثيرة ان حكم الله تعالى لا
يختلف بالنسبة الى الامم كما قال الله تعالى ولن تجد لسنة الله تحويلا وقوله تعالى ولا
تجد لسنة الله تبديلا وقوله عز وجل سنة الله التي خلت من قبل الى غير ذلك ومن المعاني
كون المراد من الرسول هو الاعم من الرسول الباطن والظاهر وعلى تكون العذاب هذا
ايضا اعما من الاخروي ويكون الآية صريحة في اثبات المطلوب وبيان ذلك انه لما كان
الغالب في نوع البيان بالرسول الظاهري فذكر الرسول كناية عن البيان نظير قولك
لا ابرح من هذا المكان حتى يؤذن المؤذن كناية عن دخول الوقت ثم ان بعد التعميم
البيان بالعقل والنقل فمدلول الآية مضافة الى البراءة في حكم المجهول ع قاعدة الملازمة

واما ان حصل البيان بالنقل فهي وان تدل على البراءة لكن يشكل الامر في خصوص المستقلات
العقلية فان الاية يدل على انه ان كان بيانا من الشرع فيصح العقاب والا فلا والجواب
عنه من وجهين الاول ان يقال بان الاية مخصوصة بغير المستقلات واما فيها فيصح
العقاب من دون بيان نقلي الثاني وحاصل ذلك يرجع الى منع الملازمة بين العقل
والشرع وهو ان يلتزم بوجوب تاكيد الشرع للعقل بمعنى ان كلما حكم به العقل يجب تاكيده
بالنقل فح يصح العقاب واما لم يقع من الشرع تاكيد له بالنقل فالعقاب غير متوجه وان ما
كان الذم متوجها ثم انه ربما يورد التناقض على من يبين التمسك بالاية في المقام وبين رد جمع
من استدل بها لعدم الملازمة ولابد اولا من ذكر التناقض ثم التعرض لجوابه فنقول ان
صاحب الوافية ره استدل بالاية الشريفة لاثبات البراءة في الحكم المجهول ورد من استدل
بهذه الاية لنفي الملازمة بين العقل والشرع وهذا تناقض لان الاستدلال بها للبراءة
يستلزم دلالتها على نفي فعلية العذاب في ارتكاب الحكم المجهول والاستدلال بها للملازمة
يستلزم اثبات العقاب في مورد حكم العقل مع انه لم يبلغ من الشرع بيان له ونحن نقول
انه اذا تاملنا امور ثلثة فلا تناقض فيما افاده الاول تعميم البيان بالعقلي والنقلي
وان الاية مفادها نفي الفعلية للعقاب والثاني ان نفي فعلية العذاب كاف في اثبات البراءة
ولا يلزم في اثبات البراءة ولا يلزم في اثباتها نفي الاستحقاق ان ما ثبت بالملازمة هو
مجرد الاستحقاق الثالث هو منع الملازمة بين نفي فعلية العقاب واستحقاقه

بانه

بانه يمكن نفي فعلية العقاب مع بقاء الاستحقاق ووجه عدم التناقض بعد تسلم هذه الامور
ان الاية ح تدل على نفي فعلية التعذيب في الحكم المجهول فيدل البراءة ولا ينافي بقاء الاستحقاق
فتدل على الملازمة فظهر صحة الاستدلال بها في المقام ورد المنكرين للملازمة وهذا
معنى ما ذكره المص ره نقلا عن كلام الوافية بان نفي فعلية التعذيب اعم من نفي الاستحقاق
وما ذكره المص في مقام الجواب عن التناقض بقوله ويمكن دفعه راجع الى ما ذكرناه من
كفاية نفي الفعلية في البراءة ومنع الملازمة بوجه اخر وهو اعتراف الخصم بانه على تقدير
عدم الفعلية ليس مقتضى للعقاب وحاصل هذا الكلام عدم كفاية نفي الفعلية في
اثبات البراءة عند المص ره والمفروض ان الاية تدل على نفي الفعلية وساكت عن نفي
الاستحقاق فلا يجوز التمسك بها للبراءة على مذاقه الا مع الملازمة بين نفي الفعلية
ونفي الاستحقاق فعلى هذا يكون التناقض باقيا بحاله فلذلك قال دام ظله
انا وان لم نقل بكفاية نفي الفعلية دون الاستحقاق الا انه يثبت ذلك باعتراف
الخصم فعلى هذا يكون الاية مفادها نفي الفعلية ويكون دليلا للبراءة على مذاق
الخصم لاعترافه بالملازمة ويكون رد من استدل بها لنفي الملازمة بين العقل
والشرع صحيحا من دون تناقض لان نفي فعلية التعذيب لا ينافي الاستحقاق فمن استدل
بالاية لنفي الملازمة وقال بان الاية تدل على نفي العذاب قبل بعث الرسول و
انحصر العذاب بعد ارسال الرسول فان حكم العقل بشيء فلا عقاب في تركه لان

الاية يكون مردودا بان مفادها نفي فعلية العذاب قبل بعث الرسل ولا منافات
في ثبوت الاستحقاق في مورد حكم العقل فظهر صحة الاستدلال بالاية على البراءة ورد
المنكرين للملازمة بين العقل والشرع انتهى توضيح ما افاده المصنف ره في هذا المقام ثم اعترض
على نفسه بقوله نعم لو فرض هناك اجماع اه وحاصله ما انه قد ظهر مما ذكرنا ان الاية
تنفي فعلية العذاب فلنا ان في مورد حكم العقل ليس الاستحقاق العقاب دون فعليته
فان فرضنا في مورد حكم العقل اجماعا بالملازمة بين نفي الفعلية ونفي الاستحقاق فلا
تدل الاية على الملازمة ولا يجوز التمسك بها هناك ويكون التناقض باقيا ونحن
نقول ان فيما افاده اولا من ان استحقاق العقاب مرتفع باعتراف الخصم نظر من وجوه
الاول انه من اين ثبت اعتراف الخصم بذلك ومن المعترف به من الطائفة الاخباريين فهم
وعلى فرض اعتراف بعضهم لا يكون ذلك مذهبا لهم والثاني انه مبناه على تسليم اعترافهم
وتسلم ذلك عندهم نقول انه لا ينفع اعترافهم بنفي الاستحقاق عند نفي الفعلية للمصنف ره
في اثبات مذهبه والثالث انه يمكن ان يقول الخصم ايضا ان اعترافي لا ينفع لك في ردي
عليك بالدليل على ذلك وان اراد المصنف ره بما افاده دعوى الاجماع على ذلك
فانه قائم على بان نفي الفعلية مستلزم لنفي الاستحقاق ففيه ان هذا الاجماع ليس اجماعا بدويا
على الملازمة بل هو من لوازم قول الاخباريين والاصوليين لان الاصوليين
لا يتمسكوا بادلة البراءة ومفادها نفي الفعلية والاستحقاق والاخباريين يتمسكون

باخبار

باخبار الاحتياط ومفادها اثبات الفعلية ويلزمها الاستحقاق فكان لازم هذين
القولين هو الملازمة بين نفي الفعلية ونفي الاستحقاق فعلى هذا نقول ان وجد
دليل دال على ثبوت الواسطة بين نفي الفعلية والاستحقاق فلا منافات بينه
وهذا الاجماع لانه ليس اجماعا كاشفا عن قول المعصوم ع او عن دليل معتبر
لكون مدركه معلوما كما ذكرنا فلا يكون الاجماع ايضا ثم اعلم انه قد تقدم منا في
رفع التناقض بتسليم امر وهو منع الملازمة بين نفي الفعلية والاستحقاق ولكن نقول
ان ذلك ان كان مشهورا بينهم الا انه لا يعقل ذلك لان المراد بنفي الفعلية هو
اخبار الشارع باني لا اعاقبك في ارتكاب الحكم المجهول ومع ذلك كيف يمكن القول
ببقاء الاستحقاق ح لان معنى الاستحقاق ليس الا عدم قبح العقاب وبعد رفع
الفعلية العقاب بقول الشارع يقبح العقاب عليه فنقول على المختار ان الرسول
عبارة عن الرسول الظاهري ولا يكون دليلا على البراءة واما في المسئلة الملا وفيه
ان الملازمة الشرعية تثبت بالاية واما الملازمة العقلية فنحن لا نقول بها فلا اشكال
على المختار من جملة الايات قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى
تبين لهم ما نقول لا يخفى انه لو كانت الاية دالة على نفي التعذيب لكانت صريحة
في المطلوب لكن ارجاع قوله ليضل الى العذاب مشكل لان الظاهر من الاية انه
تعالى لا يخذل قوما بعد هدايتهم حتى يتبين لهم ما يجتنبون من ترك الواجبات و فعل

المحرمات والمراد بالخذلان هو انقطاع الطرق الموصلة الى الله عز وجل عنه اللهم
الا ان يتمسك بالفحوى بان يقال بعد ان الله تعالى لا يعذبهم الا بعد البيان فلا يعذبهم
بطريق اولى ولكن فيه اولا منع الاولوية لا يكون الا من جهة توهم اخفية الخذلان
بالنسبة الى العذاب مع رفع الاخف لا يكون الاشد ثابتا بل يكون مرفوعا با
الاولوية مع ان الامر بالعكس فان الظاهر من الخذلان هو الخذلان المطلق وهو لا
يكون الا بعد البيان واتمام الحجة وارائة الطرق الموصلة الى البارى تعالى شانه فاذا
وقع جميع ذلك وعصى العبد فيكون الخذلان منه تعالى محققا وهو بهذا المعنى موجب
للعذاب الدائم فهو اشد من العذاب الذى فى مخالفة الحكم المجهول فرضا فانه كان
الخذلان موجبا للعذاب الدائم ممكن ان لا يكون خذلان من الله تعالى بالنسبة الى مخالفة نفس
الحكم لكن يعاقبه على مخالفته وثانيا ان الفحوى المدعى ان كان من باب مفهوم الموافقة
بان يكون المتكلم فى مقام بيان الحكم القدر المشترك لكنه ذكر الفرد الاخفى ليكون منبها
للانتقال الى الاجلى فحجيته مسلم كما فى قوله تعالى ولا تقل لهما اف لكن الصغرى فيما نحن فيه
ممنوعة لانه لا يفهم من الاية كون الخذلان فردا خفيا وكون ذكره من باب الانتقال
الى القدر المشترك وان كان من باب انه لا دلالة فى اللفظ على ذلك لكنا نفهم من الخارج
اولوية نفى العذاب من الخذلان فنقول ان حجية هذه الاولوية غير مسلمة لعدم حصول
القطع منها غاية الامر حصل منها الظن والظنية من الاولوية غير حجة لعدم الدليل

على حجيتها هذا تمام الكلام فى الاية الشريفة على المختار واما مناقشة المصنف ره فى تلك الاية نظير
مناقشته فى الاية السابقة فمردوده بما تقدم من انسلاخ الافعال المنسوبة الى الله تعالى
من الزمان خصوصا لفظ كان وورود ادلة اخرى من القران على ان سنة الله تعالى
غير مبدلة وغير ذلك مما اسلفناه فى الاية الشريفة السابقة على التفصيل السابق و
من جملة الايات قوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حى عن بينة قال المصنف ره وفى دلالتها تامل واضح
اقول ولعل وجهه ذلك كما صرح به هو ان المراد من الهلاكة والحيوة هو القتل والحيوة
لمناسبة ورود الاية فى غزوة البدر والمراد منهما هو الاسلام والكفر وعلى اى تقدير
لا دلالة لها على المدعى وعلى فرض تسليم الدلالة بنحو يكون شاملا لما نحن فيه بعيده
يرد عليه ان اخبار الاحتياط على فرض تماميتها واردة عليها لان مفادها بعد تسليم
الدلالة هو عدم العقاب من دون بيان واخبار الاحتياط على فرض تماميتها واردة
عليها هذا ملخص ما افاده ره ونحن نقول سيظهر لك من كلام المصنف ره تكرار المناقشة الاخيرة
ونحن نتعرض هنا التحقيق الحال على نحو الاجمال ليعلم كيفية اخبار الاحتياط وادلة
البرائة فنقول ان الادلة التى يستدل بها على اثبات البرائة على اقسام ويختلف الحال
بالنسبة الى كل واحد منها لانها ان تم منها ما يدل على انه لا تكليف من دون حجة
وبيان فيكون ادلة الاحتياط كان من نحو وجوب دفع الضرر المحتمل او نقليا كانت واردة
عليها لكونها بيانا وان تم منها ما يدل على قبح العقاب بلا بيان فيكون ادلة الاحتياط

ايضاً واردة عليها والفرق بين هذا وسابقه ان بناء هذا القسم من دليل البرائة و تماميته موقوف على عدم تمامية قاعدة دفع الضرر المحتمل بان يكون قاعدة قبح العقاب بلا بيان مقدمة عليها فح الحال الادلة العقلية للاحتياط وبقي ادلة النقلية وهي ايضاً واردة على ادلة البرائة لكونها بياناً وان تم منها ما يدل على رفع المواخذة عن التكليف المجهول فان كان لاخبار الاحتياط مما دل على ثبوت المواخذة على التكليف المجهول فيقع بينهما التعارض ولا بد من ملاحظة التقديم والترجيح الا ان يكون مفاد ادلة الاحتياط وجوب الاحتياط بمعنى كونه تكليفاً مستقلاً فح يرتفع التناقض و يكون لاخبار الاحتياط واردة عليها الا ان يكون مفاد ادلة البرائة هو نفي وجوب الاحتياط فهذه صور التي تتصور في ادلة البرائة بالنسبة الى ادلة الاحتياط وسيظهر لك ان الادلة التي نقول بتماميتها من ادلة البرائة هي ما تدل على رفع المواخذة عن التكليف المجهول ومن اخبار الاحتياط ما يدل على ثبوت المواخذة فيه فيكون بينهما التعارض ونقول بتقدم ادلة البرائة فما افاده من ورود ادلة الاحتياط على ادلة البرائة منحصر في قسم خاص على فرض تمامية اخبار الطرفين وستعرف عدم تماميتها سوى ما اخترناه فيكون بينهما التعارض لا من قبيل نسبة الاصل والدليل ومن جملة الايات قوله تعالى مخاطباً نبيه ملتقياً اياه طريق الرد على اليهود في قولهم بحرمة غير ما حرم النبي قال قل لا اجد فيما اوحي الي محرماً على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دماً مسفوحاً

اه لا يخفى ان ظاهرها دليل واضح وبرهان قاطع على ان الاصل في الاشياء قبل البعث هو الاباحة لان المفاد من الاية ان لا اجد محرماً الا ما اوحي الي فكل ما لم يوحى بحرمته فهو حلال ومباح وفيها ايض اشارة الى اباحة الاشياء البعث المذكورة في اذهان الناس لانه تعالى تعليم طريق الرد على اليهود ويلزمهم بان الحرمة لا بد لها من نهي وما لم يرد نهي فهو حلال وهذا دليل وبرهان عرفي وعلى اي حال لا يدل هذه الاية على اصالة البرائة بعد البعث ان قلت ان التعبير بعدم الوجدان دليل على عدم الوجود فيكون بعد البعث ايض كذلك اي كلما لم يوجد حرمته فهو ليس بحرام قلت ان عدم الوجدان مقيد بما اوحي الله اليه فان كان دليلاً على عدم الوجود فيكون في خصوص ما اوحي اليه وهو معلوم وهو غير ما نحن فيه من احتمال الحرمة ووجه العدول من عدم الوجود الى عدم الوجدان هو انه لو قال لليهود انه ليس الموجود حرمته غير ما اوحي الي لكان خارجاً عن عنوان الوفق والمماشاة مع الخصم وغارباً عن طريق المجادلة التي هي احسن فعبر بعدم الوجدان ليكون سلوكه معهم في مقام المخاصمة بطريق المماشاة والمجادلة التي هي احسن ولا يخفى ان ما قاله المفسر في وجه العدول من دلالة عدم الوجدان الى على عدم الوجود ان كان هو السر في العدول فيكون دليلاً على المدعى ولا معنى لقوله ان فيه اشارة الى المطلب لانها تكون قسماً اذا كان السر في العدول محتملاً كونه من باب دلالة

عدم الوجدان على عدم الوجود والا ففي صورة انحصار الشرط فيما ذكره يكون
دليلا على المدعى ومن جملة الآيات قوله تعالى وما لكم ان لا تأكلوا مما ذكر اسم
الله عليه اه قال المفيد ره ولعل هذه اظهر من سابقتها لانه يظهر منه حرمة الالتزام
بترك الفعل مع عدم وجوده فيما فصل وان لم يحكم بحرمته فيكون وجوب الاحتياط
ايضا باطلا واما الاولى فهي تدل على عدم جواز الحكم بالحرمة فيما اوحى الله الى
النبي وقال ان دلالتها موهونة من جهة اخرى وهي ان ظاهر الموصول العموم
فالتوبيخ على الالتزام بترك الشيء مع جميع المحرمات الواقعية وعدم كون المتروك
منها ولا ريب ان اللازم من ذلك العلم بعدم كون المتروك محرما واقعيا فالتوبيخ
في محله وقد يناقش على ما افاده ان حصول العلم لهم بتفصيل المحرمات انما كان
بعد نزول الآية وقبله لم يكن المحرمات معلومة لهم لانهم يحتملون وجود محرمات
غير ما علموا بها فالتوبيخ ليس من جهة كونهم عالمين بعدم كون المتروك محرما
واقعيا وفيه انه على فرض تسليم ما ذكره وهو حصول العلم لهم بالمحرمات بعد
نزول الآية نقول ان التوبيخ على مجرد الاحتياط فيما يحتمل الحرمة فيه ليس
صحيحا لان حسن الاحتياط فيما يحتمل حرمته امر مستحسن عقلا وشرعا فلا بد ان مستهجن
يكون التوبيخ على التزامهم بالترك نحو التزام بعض الصوفية بترك بعض المأكولات
والملبوسات ولا تعرض لها بانه كان المتروك محتمل الحرمة او معلوم الحرمة

فلا

فلا مدخلية لها بالمقام ثم ان ما افاده من ملاحظة اخبار الاحتياط مع الآيات
استدل التي استدل بها للبرائة فقد مضى بسط الكلام وسيأتي ايضا ما يزيدك توضيحا
قوله واما السنة فنذكر منها في المقام اخبارا كثيرة منها المروي عن النبي بسند
صحيح في الخصال كما عن التوحيد رفع عن امتي تسعة الخطاء والنسيان و
ما استكرهوا عليه وتقريب الدلالة واضح فان حرمة شرب التتن مثلا مما لا يعلمو
ن وهو مرفوع انما الكلام من دفع المناقشات وغيرها وتوضيح الاستدلال وتصحيح
الرواية يقتضي التكلم في المقامات الاول في المناقشة الواردة عليها وهي عدم
دلالتها على ما هو المطلوب من جريان البرائة عند الشك في الاحكام بل هي دالة
على البرائة عند الشك في الافعال الخارجية بمعنى ان المدعى هو اجراء البرائة في
الشبهات الحكمية وهو متعرضة لبيان حال الشبهات الموضوعية وبيان المناقشة
يمكن من وجهين الاول وهو مبني على ملاحظة كون السياق قرينة باحد الوجهين
احدهما ان المراد من الموصول في سائر الفقرات هو الفعل لان معنى الرواية هو رفع
الذي وقع عن اكراه واضطرار وغيرهما ولا معنى لرفع حكم الاكراه والاضطرار ففي
قوله ما يعلمون ان قلنا بان المراد من الموصول هو الفعل يكون موافقا مع السياق
وان قلنا بان المراد هو الحكم او الاعم يكون مخالفا معه والسياق قرينة على تعيين
الفعل فيكون مختصا بالشبهات الموضوعية وثانيهما انه بناء على ما سيأتي من انه

لابل بد لالة الاقتضاء من تقديره في الرواية والمقدر في قوله ما اضطروا اليه وما استكرهوا
وغيرهما اما ان يكون هو المواخذه فيكون المعنى ان فعل الصادر عن اضطرار او اكراه
رفع المواخذة عليه ففي قوله ما لا يعلمون ان قدرنا المواخذة وقلنا بان المراد
من الموصول هو الفعل فيكون موافقا مع السياق وان قلنا بان المراد منه هو
الحكم فلابد من ان يكون المرفوع المواخذة على عن متعلق الحكم لانه لا يتصور المواخذة ان
عن نفس الحكم وعليه يختلف السياق وكذلك ان كان المقدر في قوله ما اضطروا
واخواته هو الاثار فيكون المعنى رفع فعل الواقع اضطرارا وفي قوله ما لا يعلمون
ان قلنا بان المراد من الموصول هو الفعل فيكون موافقا مع السياق وان قلنا
بان المراد منه هو الحكم فلابد ان يكون المرفوع هو الحكم نفسه لانه انما قلنا بلزوم
التقدير في سائر الفقرات من جهة عدم امكان رفع نفس تلك الفقرات واما رفع
نفس الحكم فلا محذور حتى يحتاج الى تقدير اخر فح يختلف السياق وبالجملة بعد
كون السياق قرينة بكون المراد من قوله ما لا يعلمون هو الفعل المجهول ويكون
الرواية دليلا للشبهات الموضوعية ثم لا يخفى ان المراد من ملاحظة السياق
هو ادعاء انه اذا كان في الكلام بعض فقراته معلومة من جهة المراد فيكون معلومية
تلك الفقرات بمنزلة العهد فاذا كان بعض فقراته مشكوك المراد فتحمل هذه الفقرات
المشكوكة على المعهود المعلوم والمراد من منع قرينة السياق هو منع هذه الدعوى

وعدم

وعدم تسليم العهدية الثاني وهو مبني على عدم ملاحظة السياق بان يقال ان الا
حتمالات في معنى المراد من الموصول في قوله ما لا يعلمون ثلاثة احدها ان يكون المراد
منه الحكم وهذا قول بلا دليل وشاهد ثانيها ان يكون المراد منه الاعم اي كون المراد
منه الحكم والفعل معا وذلك مستلزم لاستعمال اللفظ في المعنيين مع عدم وجود
جامع قريب بينهما وان فرضنا وجود جامع قريب يلزم محذور اخر وهو استلزامه
نسبة الرفع الى شئ واحد في زمان واحد على نحوين مختلفين وتوضيح ذلك انه بعد
كون المراد من الموصول هو الاعم فلابد ايضا بدلالة الاقتضاء من تقدير زمان قدرت
المواخذة فيكون المعنى انه رفع المواخذة عن الحكم والفعل ورفع المواخذة عن الحكم
لابد ان يكون من متعلقه كما عرفت وبالنسبة الى الفعل تكون من نفسه فيلزم
نسبة الرفع الى الموصول باعتبارين مختلفين وكذلك ان كان المقدر الاثار
فان نسبة رفع الاثر الى الحكم لابد ان يكون باعتبار متعلقه لانه لا معنى لرفع اثر
الحكم ونسبته الى الفعل يكون برفع اثر نفس الفعل فيلزم ايضا نسبة الرفع الى الموصول
باعتبارين مختلفين وثالثها ان يكون المراد من الموصول هو الفعل فهو مع انه
لا يرد عليه شئ مما تقدم يتعين كونه مرادا من جهة قابليته للارادة مع وجود
شاهد له وهو كون المراد من الموصول في اخواته هو الفعل ولا يتوهم ان ذلك ايضا
راجع الى الوجه الاول اعني ملاحظة قرينة السياق لانه بناء على الوجه الاول يتعين

كون المراد الموصول الفعل وهذا بخلاف الوجه الثاني فان الكلام هنا في عدم
قابليته غير الفعل وقابليته كون المراد الفعل غاية الامر يكون السياق شاهدا
له الا انه يتعين الفعل بحكم قرينة السياق هذا كله في تقريب المناقشة على الوجهين ان
قلت ان المراد من الموصول في قوله ما لا يعلمون وان كان هو الفعل لكنه ليس الذات
بل لا بد من كونه معنونا بعنوان الحرمة او الوجوب فاذا كان كذلك يعم الشبهات الحكمية
والموضوعية لان الجهل بالفعل بعنوان الحرام اما ناش من فقد النص او اجماله او
اشتباه امور خارجية نعم كون المراد من الموصول هو الفعل لا يختص بالشبهات الموضوعية
بل يعمها والحكمية قلت ان كون المراد من الموصول هو الفعل المعنون غير صحيح من وجهين
الاول ان المتعارف في الموصولات والمبهمات ولفظ الشيء والفعل كون المراد منها
الذوات فلا يصح السكوت الخروج عن المتعارف والثاني هو لزوم اختلاف السياق
لان المراد من قوله ما اضطروا وما استكرهوا ليس الا الاضطرار والاكراه بذات الفعل
لا معنونا بعنوان فعلى هذا لا يعم الحديث للشبهات الحكمية هذا تمام الكلام في تقريب
المناقشة على الحديث وبيان كلما يتخيل في المقام ونحن نقول انه تارة نتكلم مع تسليم
كون المراد من الموصول هو الفعل ونقول ان الحديث يعم الشبهات الحكمية والموضوعية
واخرى نتكلم مع منع كون المراد منه هو الفعل اما الاول فنقول انه سواء قلنا بان
الحديث يعم الشبهات كلها كما سياتي او قلنا باختصاصه بالشبهات الموضوعية كما قال به المصنف ره

لابد

لا بد ان يكون الفعل المشكوك من افعال الاختيارية وذلك مسلم لا يمكن المناقشة فيه
فعليه نقول ان الفعل المجهول بجميع عناوينه وخصوصياته لا يكون اختياريا بل هو
غير مقدور محض ولا يتفاوت فيما ذكرناه بين ان يكون الارادة عبارة عن عين العلم
بالنفع او كونه مقدمة لها فعلى هذا لا بد في صدق الاختيار من كون الفعل معنونا
بعنوان من العناوين واذا عرفت الكلام الى هنا فنقول انه يرد على المجيب بقوله قلت
ما اورده جوابا عن قوله ان قلت لانه لا بد من القول بكون المراد من الفعل في قوله
ما لا يعلمون هو الفعل المعنون بعنوان فيكون السياق مختلفا وعلى اي حال اذا
ظهر لك انه لا بد ان يكون الفعل في قوله ما لا يعلمون معنونا بعنوان حتى يكون
من الافعال الاختيارية فنقول ان العنوان المناسب للشارع والمناسب للرفع
هو عنوان حكمه فيكون معنى الحديث انه رفع المؤاخذة او الاثار من الفعل الذي
لا يعلمون حكمه وح نقول ان عدم العلم بالحكم اما ان يكون من جهة عدم
النص او اجماله او اشتباه الامور الخارجية فيعم الشبهات الحكمية والموضوعية
هذا تمام الكلام المتوجه الى المناقش بناء على الوجه الاول وثانيا نتوجه الكلام
الى المصنف ره القائل بان المراد من الموصول هو الفعل المعنون بكونه شرب الخمر
مثلا فنقول ان المائع المشكوك عناوين كثيرة مختلفة من كونه شرب ماء الاحمر
او شرب ماء المضاف او ماء الذبيب وماء العنب او غير ذلك ولكن وجه تعيين

عنوان شرب الخمر الا من جهة كونه منشاء الحكم بالحرمة وعدمه فعلى هذا لم لا يعين
في عنوان الفعل المشكوك نفس عنوان الحكم اولا وبالذات بان يقال ان هذا الفعل
مشكوك من جهة حرمته او اباحته لا انه مشكوك من جهة كون شرب الخمر او شرب
المايع وثالثا نقول انه بناء على طريقة المصنف يلزم تقييد الافعال المشكوكة
بعناوين مختلفة كثيرة لانه ان كان المشكوك مايعا لا بد من كونه معنونا بعنوان
شرب الخمر وان كان من الوطي فلا بد من كونه معنونا بعنوان كونه لواطا او زناء
وهكذا في كل من الافعال فيلزم عناوين كثيرة من جهة كثرة الافعال المشكوكة
ومع وجود عنوان واحد مشترك في جميع المشكوكات وهو عنوان الحرمة لا
وجه للالتزام في كل فعل بعنوان مختلف فظهر مما ذكرناه ان مع كون المراد من الموصول
هو الفعل يعم الحديث الشبهات كلها ان قلت ان ما ذكرته حسن في مقام رد المصنف
حيث انه التزم بتقييد الفعل المشكوك بعنوان من العناوين وهو كونه شرب الخمر
ولا يكون ذلك ردا على من يقول بان المراد من الموصول هو ذات الفعل المجهول
بجميع عناوينه فلا يكون الحديث دليلا على المدعى اصلا لا بالنسبة الى الشبهات
الحكمية ولا بالنسبة الى الموضوعية قلت ان هذا الكلام اشد ركاكة من الاول لان
الفعل الذي لا يعلم به بوجه من الوجوه يكون كافعال الصادرة من النائم و
توجه التكليف وجعل الحكم في امثال هذه الافعال قبيح غاية القبح عقلا والقول

بصحة

بصحة توجه التكليف بالنسبة الى مقدماتها مردود وجهها باتي الاشارة اليه حسب ما
فكيف يكون الحديث مع كونه في مقام الامتنان رافعا لحكم غير قابل للجعل
وثانيا انه ان كان المراد من الموصول هو الفعل الغير المقيد وفيكون ذلك
داخلا في ضمن قوله وما لا يطيقون وامثاله فلا وجه لجعله عنوانا مستقلا
مرادا من قوله وما لا يعلمون وثالثا ان الظاهر هو كون هذه العناوين في
الفقرات الاخيرة من الاضطرار والاكراه وعدم الطاقة منشاء لرفع الحكم فلا بد
في قوله ما لا يعلمون ايضا ان يكون الجهل منشاء الرفع الحكم والجهل بالاحكام خلية
لها في موضوع الحكم ولا في علته لا يكون منشاء لرفع الحكم فلا بد ان يكون الجهل
منشاء الرفع فتدبر هذا تمام الكلام في الوجه الاول لاثبات التعميم وهذا وان
كان كافيا في اثبات المدعى لكن نتكلم في الوجه الثاني زيادة للتوضيح فنقول قبل
الشروع في اصل الجواب مقدمة اعلم ان تارة نتكلم في كون المراد من الموصول
هو الحكم مع ملاحظة وحدة السياق ونقول قد عرفت سابقا ان اختلاف
السياق منشاء امور ثلث الاول من جهة كون المقدر هو الاثار والثاني
من جهة كون المواخذة والثالث من جهة كون المراد من الموصول هو الحكم
او الفعل فح نقول انه سياتي ان تقدير المواخذة فاسد والمختار هو تقدير الاثار X
لظهور انه اذا كان شيء موجودا ولم يترتب عليه اثار وجوده يصح نفيه في العرف

كما اذا كان فى بلد عالم ولا يثمر وجوده ولا يترتب عليه اثار علمه فيصح ان يقال
انه ليس فى البلد عالم وعلى اى حال بعد كون المراد هو الاثار يكون السياق من
جهة المقدر متحدا لان فى كل من فقرات الحديث نقول بانه رفع اثار المجهول
واثار ما اضطروا عليه وما استكرهوا اليه وغير ذلك واما بالنسبة الى الموصول
فنقول انه سواء كان المراد منه هو الحكم او الفعل لا مناص من اختلاف السياق
لانه بالنسبة الى المجهول لا بد من ان يكون معنونا بعنوان كما هو مقتضى تحقيقه وبالنسبة
الى سائر الفقرات لا بد ان يكون ذات الفعل لان الاضطرار والاكراه وغيره
ليس بالفعل المعنون بل المكلف مضطر الى ذلك الفعل وبالجملة بعد انه لا مفر
من اختلاف السياق من هذه الجهة فنقول ان كون المراد منه هو الحكم احسن منه
لما عرفت انه مع كون المراد هو الحكم يناسب تقدير الاثار ويكون السياق متحدا من
جهته وهذا بخلاف الفعل فانه يلزم الاختلاف فى السياق من جهتين اما من حيث
الموصول فقد عرفت واما من حيث التقدير فالمؤاخذه غير صحيح كما سيأتى وتقدير
الاثار ايضا مستلزم للاختلاف فيتعين تقدير الاثار وكون المراد من الموصول الحكم
وتارة نتكلم مع ملاحظة السياق ونقول ان ملاحظته فى هذا الحديث ليس لازما
لان اختلاف السياق فيه من كثير جهات اخرى كما ستقف عليه وملاحظته من جهة
واحدة مع اختلافه من جهات اخرى لا يثمر فى الحديث على انه قد عرفت انه لا مناص

من اختلافه ولو كان المقدر هو المؤاخذه والمراد من الموصول هو الفعل مع انه
نقول ان الحديث فى مقام بيان خصائص هذه الامة من حيث رفع بعض الاشياء
عنهم وكل واحد من المرفوعات مندرج فى عنوان غير عنوان اخر وليس الحديث
فى مقام التكلم واظهار البلاغة حتى يقال بلزوم وحدة السياق فى جميع فقراته اذا
عرفت انه لا باعث الى ملاحظة السياق ولا يضر عدم ملاحظته فنقول فى اثبات الدعوى
اولا ان الرفع ظاهر فى كون المرفوع حكما بظهوره مقتضى لكون المرفوع هو الحكم
وكونه مرادا من الموصول وثانيا ان الفعل المعنون لا بد ان يكون عنوانه ماله
مدخلية فى دفع الحكم واثباته نحو شرب الخمر فى المايع المشكوك ومع ذلك لا بد
من ارجاعه الى الحكم فكون المراد منه هو الحكم اولى من كونه الفعل المعنون
بعنوان يكون منشأ الحكم وثالثا انه اذا كان المراد هو الفعل فقد يكون الفعل
المشكوك مشكوكا من حيث الوجوب وقد يكون مشكوكا من حيث الحرمة فان
كان المراد منه كلاهما يلزم استعمال اللفظ فى اكثر من معنى مع عدم قدر جامع
بين الفعل الواجب والحرام فلا بد ايضا من كون المراد منه الحكم هذا تمام الكلام
فى المقام الاول واما المقام الثانى فهو انه لا شبهة فى ان المراد من الموصول لو
كان هو الفعل او الحكم او الاعم ليس المراد من رفعها هو رفع وجوداتها الخارجية
لانا نرى بالوجدان ان احكاما خارجيا اضطرارية او كراهية او خطائية فلا بد

من كون المراد بدلالة الاقتضاء رفع غير وجوداتها الخارجية وكذلك الحال في
الفعل لتحقق الافعال الخارجية على سبيل الاكراه والاضطرار وغاية ما يتصوّر
في المقام امور ثلث الاوّل كون المراد رفع تمام الاثار وذلك من وجوه اما بالتقدير المتلازم
نظراً واسئل القرية واما من باب الكناية من ذكر اللازم وهو رفع الحكم للانتقال الى المعدوم
وهو تمام الاثار واما من باب الاستعارة بان يقال شبه ما ليس لوجوده اثراً صلاً با
المعدوم الصرف فقال انه رفع نفس الحكم او الفعل الاضطراري واما بان يقال انه لما يكن لوجود
الشيء اثر فيصح في العرف نفي وجوده راساً نظير العالم الذي لا يترتب على وجوده اثر يصح
ان يقال انه ليس بعالم الثاني كون المراد رفع اثر الظاهر وتصحيح ذلك يمكن ايضاً بالوجوه
المتقدمة الا انه يحتاج الى دعوى جديد وهو انه اذا كان لشيء اثر ظاهر ولا يترتب على
وجود هذا الاثر الظاهر فيصح عرفاً نفي وجوده بلحاظ انتفاء هذا الاثر الثالث كون
المراد رفع المواخذة وتصحيح ذلك منوط بدعوى كون المراد الرفع قرينة على تعيين
المواخذة وقبل تعيين احد الاحتمالات لا بد من بسط الكلام في ذكر المناقشات الواردة
عليها حتى يظهر به حقيقة الحال فنقول نوقش على كون المراد هو خصوص المواخذة من وجوه
الاول ما ذكره المفسّره وحاصله ان استشهاد الامام عم في نفي وقوع الحلف بالطلاق
الواقع على نحو الاكراه دليل على ان المرفوع تمام الاثار لا خصوص ذلك وبيانه ان الحلف
بالطلاق وان كان باطلاً عندنا في الاختيار ايضاً لكن استشهاد الامام عم على نفي اللزوم

عند

عند الاكراه بهذا الحديث يدل على عدم اختصاصه برفع المواخذة خاصة بل يعم
الاثار جميعاً ثم اجاب عن ذلك بتعدد الخبرين وكون المراد من الحديث الذي استشهد
الامام عم هو تمام الاثار بخلاف هذا الحديث فان المراد منه رفع خصوص المواخذة ثم
بعد ذلك امر بالتامل ونحن نقول ان ما ذكره المفسره صحيح وهو المختار الا انه نوقش
عليه اولاً بان الظاهر كونهما خبراً واحداً وثانياً على فرض تسليم كونهما خبرين نقول
استشهاده ثم بهذا الخبر دليل على ظهور هذه الفقرات وامثالها في رفع تمام الاثار
وفيه اولاً ان الظهور المدعى بوحدتهما ان كان مجرد حصول الظن وادعاء وحدتهما
فلا دليل على اعتباره وان كان مستنداً الى اللفظ فهو وان كان حجة لكن ليس في المقام لفظ
حتى يستظهر منه وحدتهما وثانياً ان كان في حديث الرفع ظهور على كون المراد تمام
الاثار فلا حاجة الى التمسك بالصحيحة الا للتاكيد والتاييد والمفروض ان ظهور حديث
الرفع فيه غير مسلم فالاستدلال باستشهاده لا بد ان يكون لاثبات الظهور وعلى هذا
نقول ان استشهاد الامام عم وان كان دليل على ظهور هذه الفقرات في تمام
الاثار لكن نقول يحتمل انه كان قرينة في هذه الفقرات بخصوصها موجبة للظهور
فعلى هذا غاية ما يسلم ظهور هذه الفقرات الثلثة في رفع تمام الاثار واما سائر
الفقرات التي في حديث الرفع فلا ظهور لها فيه وليس فيها استشهاد الامام عم
حتى يكون مسلماً فيها ايضاً وقوله ما لا يعلمون ليس من جملة هذه الثلاثة وقد

يناقش على المص ره بان الصحيحة ايضاً لا تدل على رفع المؤاخذة وبيانها ان المراد
من رفع المؤاخذة هو رفع منشائها وهو الحكم وعلى هذا نقول ان المؤاخذة كما ترفع
من فعل المكلف كذلك تكون مرفوعة عما تولد ونشاء من فعله ففي الحلف بالطلاق
والعتاق وغيرهما نقول انه اذا حلف على نحو الاكراه بالطلاق فالمؤاخذة عن نفس
فعل المكلف وهو ايقاعه الطلاق مرفوعة وكذلك مرفوعة عما نشاء من فعله
وهو الطلاق ورفع المؤاخذة عنه عبارة عن رفع منشائها وهو وجوب الوفاء
بالعقد الصادر منه وبعد رفع وجوب الوفاء يكون الصحة مرتفعة لانها كانت
موجبة لوجوب الوفاء وبعد رفعه يكون الصحة مرفوعة فظهر ان المراد في الصحيحة
ايضا هو رفع المؤاخذة لا تمام الاثار والجواب انه لا نزاع في التعبير بلفظ المؤاخذة
وتمام الاثار بل النزاع هنا معنوي لان كل من يقول بان المرفوع هو المؤاخذة
لا يقول ببطلان الطلاق ومن يقول ان المرفوع تمام الاثار لا يقول بصحته و
ما ذكرته في تقريب المناقشة يرجع الى قول واحد وهو كون المرفوع تمام الاثار
غاية الامر انه بلسان رفع المؤاخذة ومجرد التعبير اللفظي ليس فارقاً بين القولين
كما هو ظاهر الوجه الثاني من المناقشات ما ذكره المص ره وحاصلها ان اختصاص
المرفوع بالمؤاخذة ينافي الاختصاص المستفاد من الحديث لان بعض الفقرات
مما يحكم العقل بقبحها ولا اختصاص لها بهذه الامة واما ان كان المرفوع تمام

الاثار

الاثار فيكون ذلك من خصائص هذه الامة واجاب عن ذلك بان العقل ليس
حاكما بقبح المؤاخذة على تلك المذكورات على الاطلاق لان حكم العقل بقبح
المؤاخذة على ما لا يعلم انما هو في صورة عدم امكان الاحتياط واما اذا امكن فلا
يستقل العقل بقبح المؤاخذة فاذا رفع المؤاخذة عما لا يعلم مطلقا يتم الاختصاص
بهذه الامة وكذا الحال في ساير الفقرات حسبما فصل في المتن ان قلت لا شبهة في ان
موارد الشبهات التحريمية والوجوبية ممكنة الاحتياط والا فكيف يقول الاخباري بلزومه في
ما لا يمكن فيه الاحتياط وتمسك المص للبراءة بحكم العقل بقبح المؤاخذة من دون بيان
فكيف التوفيق بين ما ذكره من استقلال العقل بقبح المؤاخذة فيما امكن فيه الاحتياط
وبين ما ذكره في هذا الحديث من عدم استقلال العقل بقبح المؤاخذة فيما امكن
فيه الاحتياط وليس ذلك الا التناقض قلت ان كلامه وان كان صريحا فيما ذكر لكنه
يظهر من كلماته الاتية وهو الحق ان المراد من قوله مع امكان الاحتياط هو ان العقل مع
لا يحكم على قبح المؤاخذة مع ايجاب الشارع الاحتياط ويحكم بالقبح فيما اذا كان في الوا
تكاليف مجهولة ولم يرد من الشارع بيان من ايجاب الاحتياط وغيره فعلى هذا
يكون التناقض في قوله مرتفعا لاختلاف مورد حكم العقل ان قلت انه ليس الاحتياط
واجبا على هذه الامة حتى يكون مرفوعا بهذا الحديث ويكون رفعه من جملة خصائصهم
قلت انه يكفي في صدق الرفع رفع مقتضى الوجوب بمعنى ان الاحكام الواقعية المجهولة

كان فيها مقتضى الايجاب الاحتياط ودفعها الشارع وهذا الاطلاق شايع كثيرا في احكام الموالي بالنسبة الى عبيدهم حيث يقولون في مقام اظهار الامتنان عليهم اني رفعت عليك الحكم الفلاني مع انه لم يجب عليه اولا فان الغرض من هذا الكلام انه كان فيه مقتضى الايجاب ورفعته عنك وغير ذلك من الاحكام المرفوعة مع عدم ايجابها اساسا ان قلت بالمراد من ايجاب الاحتياط وكونه موجبا لحكم العقل بعدم قبح المواخذة فيما اذا اوجبه فان كان المراد منه هو الوجوب النفسي بان يكون الاحتياط تكليفا مستقلا ولو كان حكمته هي احراز الواقع فح نقول ان في هذا الفرض ايضا لو كان عقاب فهو على مخالفة الوجوب النفسي ولا مصحح للعقاب على الواقع المجهول مع انه مح وان كان المراد منه هو الوجوب الارشادي بمعنى ان العقل لما يحكم بانه اذا امكن الاتيان بتكاليف المجهولة فلا بد من اتيانها ولو بالاحتياط واوجب الشارع ايضا الاحتياط بهذا المعنى باني طالب للواقع المجهول فح نقول انه يظهر من المفر كما سيأتي عدم صحة العقاب على الواقع المجهول على النحو المذكور وهذا مجرى قاعدة قبح العقاب بلا بيان فلا مصحح للعقاب على مذهبه ايضا فما معنى قوله انه لا يقبح المواخذة على الواقع المجهول مع ايجاب الاحتياط قلت انا نقول ان المراد بوجوب الاحتياط هو الوجوب الارشادي ولكن نمنع ما ذكره المفر من عدم صحة العقاب على الواقع المجهول لانا نقول ان فرضنا ان للشارع تكاليفا مجهولة ولم يتعرض الشارع لبيانها بوجه

من

من الوجوه فح يكون مجرى قاعدة قبح العقاب بلا بيان واما اذا قال باني الطالب منك الواقع المجهول وما رفعت اليد عنه فليس فح مجرى هذه القاعدة العقلية فيصح العقاب والمواخذة وتتم ما ذكره المفر من ان العقل لا يحكم بقبح المواخذة في صورة اوجب الاحتياط هذا على المختار واما المفر فقد عرفت انه يقول بجريان القاعدة مطلقا فالاشكال المذكور بالنسبة اليه في محله ولا بد من تمهيد للدفع فنقول ان المشهور في الاوامر الطريقية مسلكا وهو ان الامر بها من جهة كونها طريقا الى الواقع وليس في مخالفة هذه الطرق عقاب الا على فرض لزوم مخالفة الواقع في مخالفتها الا من باب التجري اذا عرفت ذلك فنقول يمكن ان يكون مراده من ايجاب الاحتياط هو الايجاب على نحوه في الطرق بمعنى انه لا يفهم من الامر بالاحتياط الا انه لو خالف هذا الامر واتفق كون الواقع مندرجا في ضمن الاحتمالات على فرض اتيانها فيكون العقاب منجزا عليه ويصح ح ما هو المراد من ايجاب الاحتياط هذا ولكن يرد عليه مع الغمض عن فساد مبنى كون العقاب على الواقع في صورة المصادفة لا على ترك المشي على طبق الطريق حيث ان المختار كون العقاب على مخالفة نفس الطرق انه لا نفهم فرقا بين كون الامر بالاحتياط من قبيل الاوامر الطريقية او من قبيل الارشاد كما ذكرنا في ضمن الاشكال فلا يكون العقاب صحيحا على الاول وصح على الثاني وثانيا ان كان ذلك مسلما عند المفر من كون الامر بالاحتياط

اذا كان من قبيل الاوامر الطريقية صحيحاً للعقاب على الواقع المجهول فلم لا يقول بلزوم
الاحتياط ويكون مرتكباً للتكليف وخلاف الظاهر في رد الاخباريين من نحو
ابن المنفاكة وقوله وهلك من حيث لا يعلم كما سيأتي تفصيل الكلام فيهما انشاء الله
الثالث من المناقشات هو انه ان كان المراد من رفع المؤاخذة هو المؤاخذة الفعلية
مع بقاء استحقاق المؤاخذة فلا يناسب التعميم المستفاد من الحديث الوارد في مقام
الامتنان لكون المناسب له رفع الاستحقاق ايضا وان كان المراد من رفعها رفع الاستحقاق
فنقول انه كان منشاء الاستحقاق موجوداً فلا يكون رفعه ممكنا لكونه تابعاً لما هو منشاء له
وان لم يكن وجود لمنشائه فلا استحقاق حتى يكون مرفوعاً وهذا الاشكال يستفاد من مطاوي
كلمات المضرده في المتن والجواب عنها ان المراد من دفع منشاء المؤاخذة هو الحكم لا ادفع
الفعلية ولا رفع الاستحقاق والجواب ايضا يستفاد من مطاوي كلماته رده فعليك بالمراجعة
هذا كله في المناقشات الواردة على تقدير المؤاخذة وقد عرفت عدم تماميتها والمناقشات
التي ذكروها على كون المراد هو رفع تمام الاثار فمن وجوه الاول ما ذكره في المتن و
حاصله هو ان كون المراد من الموصول هو تمام الاثار يوجب كثرة التقدير والاضمار
بالنسبة الى كل فقرات الحديث وبالنسبة الى كل اثر من الاثار وهذا بخلاف تقدير
المؤاخذة فانه يكفي فيه بلفظ واحد وهو تقدير خصوص المؤاخذة ولما كان هذه المناقشة
في غاية الركاكة من جهة عدم الاحتياج الى الاضمار على فرض كون المراد هو الاثار

لما مر من انه يمكن كون المراد هو تمام الاثار من وجوه من جملتها الكناية والاستعارة
وعلى فرض لزوم التقدير لا يلزم كثرته لانه يكفي في مقام التقدير باضمار جمع مضاف
وهو قولنا اثاره فصدى المفرده لتوجيه المناقشة المذكورة وما ذكره في مقام التوجيه
وما ذكره في مقام التوجيه لا ارتباط له بالمناقشة بل هو وجه مخصوص كما سيوضح وعلى
اي حال فحاصل ما افاده في مقام بيان مراد المناقش هو ان الحديث المذكور من جهة
كون المقدر فيه تمام الاثار او المؤاخذة مجمل وادلة المثبتة للاثار باقية على عمومها او
ظهورها والمتيقن من هذا الحديث في مقام تخصيصها هو تقدير المؤاخذة لانها اما
مرادة بالخصوص او في ضمن العموم اي تمام الاثار وبعد كون المتيقن خصوص المؤاخذة
يكون عموم ادلة الاثار بحالها ثم اضرب عن ذلك وافاد بقوله الا ان يراد اثبات
ظهورها من حيث ان حملها على خصوص المؤاخذة وحاصله امكان اثبات ظهور الرواية
في دفع المؤاخذة وهذا انظر ما ذهب اليه في اوائل بحث الظن من ان المخصص اذا كان مجملا
يكون عموم العام موجباً للبيانه ورفع اجماله كما اذا قال اكرم العلماء ولا تكرم زيداً فاذا
فرضنا الزيد كونه مردداً بين زيد الجاهل حتى لا يلزم التخصيص وزيد العالم حتى يلزم
التخصيص فظهور العام وهو العلماء في افراده يكون موجباً لرفع الاجمال عن المخصص
بمعنى انه يحمل الزيد على الجاهل ولا يلزم التخصيص فيما نحن فيه بعد الاخذ بعموم ادلة
الاثار يكون ذلك موجباً لرفع الاجمال عن حديث الرفع ويكون ظاهراً في كون المراد

هو المؤاخذة هو ملخص ما افاده ونحن نقول على فرض تسليم اجمال حديث الرفع
من حيث التقدير لا بد من التكلم في مقامين الاول في انه بعد ما كان المخصص مردداً
بين الاقل والاكثر وكون القدر المتيقن في البين فهل المرجع بعد التخصيص به هو العام
ام لا الثاني في انه بعد ما كان المرجع بعد التخصيص هو عموم العام موجباً للظهور كما
افاده المقرر ام لا فنقول المقام الاول لا يخفى ان عموم ادلة الآثار اما وضعي واما اطلاقي
فان كان وضعياً فلا ريب انه بعد التخصيص بما هو المتيقن يكون المرجع هو عموم العام
وان كان اطلاقياً فنقول انه يوقف على كلية العموم الثابت بالاطلاق وورد عليه
تخصيص منفصل انه بعد ما صدر من المتكلم كلام واحرزنا كونه في مقام البيان فلا بد
من حمله على العموم بدلالة مقدمات الحكمة ثم بعد ذلك ان ورد مخصص منفصل له يكشف
ذلك عن عدم كونه في مقام البيان فلا يمكن التمسك بالاطلاق بعد التخصيص لعدم
جريان مقدمات الحكمة التي من جملتها كون المتكلم في مقام البيان فيما نحن فيه بعد
فرض كون عموم ادلة الآثار من باب الاطلاق يكون حديث الرفع موجباً لعدم جواز
العمل بها فلا يكون المرجع عموم العام ونحن نقول قد ابطلنا الجواب عن هذه المناقشة
في محله ونذكره هنا على نحو الاختصار فنقول انه بعد تسليم ما ذكره المناقش في كلامه
من انه اورد مطلق واحرزنا كون المتكلم في مقام بيان مراده لا بد من حمله على العموم
ثم اذا ورد بعد ذلك مخصص منفصل فلا ندعي انه يكشف عن عدم كونه في مقام البيان

بل ندعي ان المخصص المنفصل يكشف عن كون المتكلم في مقام بيان مراده ما لم يتبين خلافه
فكلما بلغ البيان من المخصصات فاخذنا بها ونحمل كلامه على العدم في غير مورد التخصيص
فلا يكون ورود المخصص المنفصل موجباً لعدم جواز العمل بالاطلاق بعد التخصيص
فيكون المرجع ايضاً هو العموم على فرض كونه اطلاقياً ايضاً ان قلت ان ذلك مجرد دعاء
في قبال دعوى الخصم قلت ان لنا دليلاً على المدعى وهو مذمة العقلاء وبنائهم على
انه بعد ما سلمنا كون المتكلم في مقام البيان وجريان سائر مقدمات الحكمة فنقول ان
فرضنا حضور المتكلم واعترافه بكونه في مقام البيان اذا امر عبده بشيء وذكر مخصصاً
منفصلاً وعمل العبد في غير مورد التخصيص بالعموم فان قال المولى باني ما اردت العموم
يذمونه العقلاء وذمهم اقوى دليل على ذكرنا هذا كله في المقام الاول وقد عرفت
ان بعد كون المتيقن في البين يصير مخصصاً ويكون المرجع هو العموم مطلقاً في غير مورد
التخصيص واما المقام الثاني فنقول ان الامر وجها الاثبات الظهور غاية الامر ان
بناء العقلاء محرز على العمل عليه وذلك لا يوجب وجود الظهور فيه كما هو واضح
الثاني هو ورود التخصيصات الكثيرة على فرض كون المراد تمام الآثار وتقريب الاشكال
يظهر من تفصيل نذكره فنقول ان التخصيص الكثير الذي ندعي وروده على حديث
الرفع اما ان يكون المراد به هو التخصيص الذي يوجب الوهن في ظهور العام واما ان
لا يكون بهذه المثابة بل مجرد تخصيص كثير غير مضر بعموم العام وظهوره فان كان المراد

هو الاول فنقول اما ان يستظهر من حديث الرفع ان المقدر هو تمام الآثار فح نقول
ان ورود كثرة التخصيص الموجبة لوهن ظهور العام على فرض يكون موجباً لعدم جواز
العمل بالعموم اصلاً لكونه مجملاً ولا يتم بذلك تعيين تقدير المؤاخذة لانه لا وجه لتقديره
لما عرفت من ان بعد استظهار تمام الآثار من حديث الرفع يكون كثرة التخصيص موجباً
لوهنه فلا يجوز التمسك به اصلاً وان لم يستظهر منه تمام الآثار بل قلنا بانه مردد بين
خصوص المؤاخذة وتمام الآثار فنأخذ بالمؤاخذة من جهة كونه متيقناً فح نقول لا
يضر كثرة التخصيص في الآثار بالنسبة الى تقدير المؤاخذة لانه لا وجه لرفع اليد عن
الظهور المنعقد مع عدم ما يوهنه وان كان المراد هو الثاني فنقول ان استظهرنا ابتداءً
ان المقدر تمام الآثار فح لا يضر كثرة التخصيص لان المفروض ان التخصيص الكثير لا يوجب
الوهن في العام وان قلنا بكون المقدر مردداً بين المؤاخذة وتمام الآثار فح نقول
ان ذلك يشبه مسئلة دوران الامر بين التخصيص والتخصص وقالوا فيها ان الثاني
مقدم واولى وبيان ذلك ان بعد كون المقدر مردداً بينهما فيحتمل ان يكون المقدر هو
تمام الآثار ويلزم التخصيص ويحتمل ان يكون المقدر هو المؤاخذة فيكون خروج الآثار
من باب التخصص وهو اولى من الاول ووجه تشبيهه بتلك المسئلة ان فيما نحن فيه على
فرض تقدير المؤاخذة ايضاً يكون التخصيص في الجملة مسلماً لعدم جواز العمل بهذا الحديث
قبل الفحص اتفاقاً فعلى هذا ليس عين المسئلة المذكورة لانها معنونة فيما لم يكن التخصيص

مسلماً

مسلماً على فرض هذا كله في تقريب الاشكال والجواب عنه يتوقف على تعيين التخصيصات
الواردة على الحديث اي تعيين ما يدعى كونه مخصصاً فنقول ان من جملة الموارد التي خرجت
عن تحت حديث الرفع ما ذكره المقرر ره وهو الآثار المحمولة على نفس هذه العناوين
كنسيان السورة وقتل الخطاء او غير ذلك ومن جملتها ما نذكره وهو الحكم بصحة عقد
المضطر وكذلك الحكم بضمان الاتلاف الخطائي والفرق بينهما وبين الاول ان الحكم
في الاول وقع على نفس الخطاء والنسيان بحيث ليس ثابتاً في حال غير النسيان والخطاء
كوجوب قضاء ما نسي وفيه قتل الخطاء واما فيهما فالحكم ثابت لمطلق العقد سواء وقع
اختياراً او اضطراراً هذا ثم انه لا بد بشرح الكلام فيما ذكره في المقامين الاول ان خروج
هذه المذكورات هل هو بعنوان التخصيص او بعنوان التخصص الثاني في انه على فرض كون
خروجها من باب التخصيص فهل التخصيص كثير على نحو يضر بالعموم ام لا اما المقام الاول
فلما كان عنوان التكلم في هذا المقام بالنسبة الى الاضطرار والخطاء والاحكام المجعولة
على نفس هذه العناوين مختلفاً فلا بد من شرح ذلك في مراحل ثلاث المرحلة الاولى
في بيان كيفية خروج الاتلاف الخطائي والاكراهي فنقول ان الحكم بعدم رفع ضمان
ما لو اتلف مال الغير ليس من باب التخصيص بل هو من باب التخصص لعدم شمول حديث
الرفع على فرض تعميمه لامثال هذه الآثار وبيان ذلك ان بعد ما عرفت من كون
حديث الرفع وارداً مورد الامتنان فلا بد من ان يكون حديث الرفع رافعاً لما في رفعه

منه على العباد فان كان الاثر مما لا يكون في دفعه منة بل دفعه خلاف الامتنان
فهو غير داخل في حديث الرفع فعلى هذا اذا اتلف مال الغير خطاء فان قلنا بعدم
الضمان يكون ضررا على الغير وفي دفعه خلاف الامتنان فان قيل لعل الضمان ثبت
هنا بادلة الضرر قلنا ان ادلة الضرر ايضا واردة للامتنان على العباد فحديث الرفع
وادلة الضرر في هذه الكيفية على نهج واحد سواء ولا يتوهم ان ما كان دفعه ضررا
فهو خلاف المنة بل قد يكون مورد يصير نفي الضمان ايضا ضررا ومع ذلك نقول
برفعه نظيرها اذا اكره زيد عمروا باخذ درهم من بكر فح نقول ان عمروا ليس ضامنا
مع ان الحكم بعدم ضمانه ضرر على بكر لكن نقول ان في رفع هذا الضمان منة على العباد
فيكون حديث الرفع شاملا له وبيانه ان المراد بالمنة ليس المنة على كل فرد وشخص
مخصوصة على المراد منها ما كان رفع الشيء منة في الشريعة على العباد ولو كان ضررا
على شخص واحد وفيما نحن فيه وهو مسئلة الاكراه وان كان عدم الضمان ضررا على
البكر لكنه منة في الشريعة لانه لو سئل عن بكر انه قد يتفق لك ما اتفق على العمرو
بمعنى انه يؤخذ منك بكر باكراه زيدا اياه مقدار فهو يعترف بان رفع هذا الحكم
امتنان على العباد والفرق بين هذا الفرض والاتلاف الخطائي هو ان الضرر في هذا
الفرض متوجه الى الغير ابتداء وهو المكره ضامنا يكون من تحمل الضرر الغير واما في
صورة الاتلاف خطاء فالضرر متوجه الى نفس المتلف ابتداء وليس من قبيل الاول

عليه وكون المكره

والحاصل

والحاصل ان خروج المثال المفروض عن تحت حديث الرفع ليس مخصصا له هو غير داخل
في تحته لانه لا منة في رفع الضمان الخطائي والحديث لا بد ان يكون رافعا لشيء كان
في دفعه الامتنان على العباد ومما ذكرنا ظهر ان مفاد ادلة المذكورة في الفائدة
في العنوان الثامن والاربعين ولما كان مدارنا على الاختصار نذكره فلم يرفع
من نشاء المرحلة الثانية في صحة عقد الواقع على نحو الاكراه والواقع على نحو الا
ضطرار وخروجه عن تحت حديث الرفع فنقول قبل ذكر نتيجة الكلام لا بد من
الاشارة الى وجه الفرق بين العقد الواقع على نحو الاضطرار فنقول ان ما يعتبر
في تحقق الانتقال الخارجي امران خارجيان احدهما العقد وهو عبارة عن انشاء
النقل باللفظ المخصوص وثانيهما التراضي من الطرفين ولا يخفى ان بمجرد الانشاء
من دون التراضي لا يحصل الانتقال حقيقة لانه امر اعتباري المحض ولا بد
معه من امر آخر وهو التراضي وايضا ان التراضي قد يكون ذاتيا واصليا كانواع
المعاملات الواقعة كثيرا وقد يكون عرضيا وذلك كما اذا اضطر الشخص بيع
داره مثلا فانه لو لم يكن مضطرا الى قيمة الدار لم يرض ببيع داره ولو كان المشتري
يبذل له في عوض الدار قيمتا داره ولكن لما احتاج ح الى مال وكان تحصيله
منحصرا ببيع داره فيكون راضيا ببيعه برضاء العرضي وايضا ان الاكراه ولا يمكن
ان يكون متعلقا لامر معنوي كقصد الانتقال حقيقة غاية الامر ان المكره

على نحو الاكراه والعقد الواقع

٢

يكوهه بالفاظ العقد وهذا بخلاف الاضطرار لانه يتعلق بنفس الامر المعنوي وهو نتيجة
الالفاظ التي يتكلم بها من الايجاب لانه قد اسلفنا انه مضطرّ الى نفس المال الذي
لا يحصل الا بالبيع نعم قد يمكن ان يتعلق الاكراه ببيع داره او لا ثم رضى المكره بالفتح
حين العقد وتعلق غرضه بالانتقال لكن هذا خارج عمّا نحن فيه لان الغرض في
المقام هو العقد الصادر كراهاً اذا عرفت ما ذكرنا فتارة نتكلم على وفق مقتضى
القاعدة العقلية ونقول ان بعد ما عرفت من ان الاكراه لا يتعلق الا بالفاظ
العقود فمقتضى القاعدة انه اذا اكره على العقد فلا يكون محققاً لان اللفظ ليس
سبباً تاماً بل هو جزء سبب وهو غير مؤثر في الانتقال الا بالرضا به بالفعل واقعاً
واما في الاضطرار فلما كان مضطراً الى اصل المال وقد قلنا بكفاية رضا به
العرضية فمقتضى القاعدة صحته وتارة نتكلم بمقتضى حديث الرفع فنقول انه بعد
ما لم يتحقق في صورة الاكراه واحد من اجزاء العقد وهو غير مؤثر فلا معنى لرفع
الشارع ما ليس له اثر وان قيل بان له اثر بمعنى انه مع تعقبه بالرضا يصير
العقد صحيحاً قلنا انه ايضاً غير مشمول لحديث الرفع لانه في مقام الامتنان
ورفع ذلك غير مناسب للامتنان لانه اذا رفع الشارع هذا الاثر الذي قابل
للحوق الرضا فقد يكون المكره بالفتح راضياً به ومع رفعه لا يبقى محل للحوق منه
فرفعه خلاف الامتنان واما في الاضطرار فمن المحقق ان رفع الشارع اثر العقد
الاضطراري

الاضطراري مخالف للامتنان لان البايع الاضطراري ذلك بحيث لو نقص عن قيمة
داره ثلثه او نصفه لكان ايضاً راضياً فلا يكون في رفعه امتنان عليه بل الامتنان
في امضائه فظهر مما ذكرنا ايضاً ان خروج العقد الاضطراري ليس من باب التخصيص
بل هو من باب التخصص المرحلة الثالثة في توضيح خروج نفس الاثار المجهولة على
هذه العناوين مقدمة وهي ان الاحكام الشرعية المترتبة على الواقع لا تخلو الامر
امّا فيها من وجوه ثلث لانها مترتبة عليها لا بشرط اي متعلق بالافعال من حيث هو
بدون مثل العمد والذكر والخطاء والنسيان والجهل واما مترتبة على الافعال
بشرط العمد والذكر وغير ذلك مما هو نقيض العناوين المذكورة في الحديث
واما مترتبة على الفعل بالعناوين الماخوذة في الحديث اي بشرط الخطاء والنسيان
والاضطرار وغيرها اذا عرفت ذلك فنقول ان كان الحكم متعلقا بالفعل بعنوان
العمد والذكر وغيرها مما هو نقيض للعناوين الماخوذة في الحديث فخروج هذه
الاثار بديهي من جهة انه اذا كان المكلف ناسياً مثلا فليس بذي ذكر او كان
جاهلا مثلا فليس بعالم وهذا القسم من الاثار ليس مما نحن فيه فهي الكلام
في القسمين الاخيرين فالمدعي في هذا المقام ان حديث الرفع رافع للاثار
المجهولة الثابتة للافعال من حيث هي دون الاثار على هذه العناوين وذلك بوجوه
الاول ان خروج هذه الاثار عن قوله رفع آه على نحو التخصيص متفرع على

شمولها لها وكونه شاملاً لها لابد ان يكون فى نظر المتكلم بان يكون مراده جميع
الآثار حتى هذه الآثار المجهولة على نفس هذه العناوين وبعبارة اخرى ان الحكم المحمولة
من الاطلاقات المتوقفة عمومها على احراز نظر المتكلم وكونه فى مقام البيان
ولما لم يكن فى اللفظ ما يكشف عن نظره فالمرجع العرف وح فالدعوى ان العرف لا
يفهم من الحديث ان المراد به رفع الآثار المجهولة على نفس هذه العناوين بل المحمولة
يحكم بان المراد رفع الآثار الثابتة للفعل من حيث هو فلا اخراج عن حديث
الرفع ولا تخصيص فيه الثاني انه لو كان الحديث رافعاً لهذه الآثار يلزم التخصيص
المستوعب بالنسبة الى الادلة المثبتة لهذه الآثار فى حال هذه الآثار ويلزم
طرحها راساً وذلك يكون من النسخ والدعوى ان هذا الحديث ليس مساقه
نسخ الآثار والاحكام بل مساقه شرح الاحكام شرح الاحكام الثابتة اولاً
بانها ثابتة فى جميع الاحوال الا فى حالة النسيان والاضطرار وغيرهما ولا
يتوهم ان ما ذكرنا تسليم لحكومة ادلة الرفع على الادلة الاولية بل ما ذكرنا
هنا ان تلك الادلة مساقها شرح الحكم وهذا غير الحكومة لانها عبارة عن
كون الحاكم شارحاً لدليل المحكوم وسياتى ان شاء الله تعالى زيادة هنا وتوضيح
لما ذكرنا الثالث انه قد استظهرنا سابقاً كون هذه العناوين منشأ الرفع هذه
الآثار وح نقول ايضاً ان تعلق الحكم وهو الرفع بهذه العناوين التي هي اوصاف
اما

اما مشعر بكون هذه العناوين علة للحكم وهو الرفع واما دليل على العلية ولما
كان هذه العناوين موضوعات لهذه الآثار ومن المحقق ان موضوع الحكم
اما علة لثبوت الحكم اولاً اقل من انه لا يمكن ان يكون الموضوع علة لرفع الحكم
وعلى هذا نقول ان كان المراد هو رفع الآثار الثابتة لهذه العناوين يلزم
التناقض فى الرواية لانه قد علمت ان تلك الآثار علة لثبوت الحكم وانه لا
يمكن كونها علة لرفعه وعلمت ايضاً ان تعليق الحكم بالوصف المناسب اما مشعر
ودليل على هذه الآثار علة للحكم وهو الرفع وهذا تناقض ان قلت ان غاية
ما ثبت بهذا التقرير هي اشتمال الرواية على تعارض فى نفسها مضافاً الى
التعارض الذي كان بينها وبين الادلة المثبتة للآثار وذلك لا يكون موجباً
لعدم كون المرفوع هو الآثار الثابتة لنفس هذه العناوين قلت ان الغرض
هنا ابطال تعميم الآثار المرفوعة للآثار الثابتة لنفس هذه العناوين وهو
لا بد ان يحرز باثبات نظر المتكلم وح نقول بعد ما كان كلام المتكلم على
فرض التعميم متناقضاً فلا يمكن اثبات التعميم ان قلت ان تعميم الحكم على الوصف
مشعر او دليل على العلية اذا كان الوصف مناسباً وعلى هذا نقول ان كان
المراد من الرفع هو رفع الآثار الثابتة للفعل من حيث هو هو فيكون الاوصاف
الماخوذة فى الرواية مناسبة لان هذه العناوين من قبيل الموانع والعوارض

للاحكام والاثار الثابتة للفعل من حيث هو فيناسب كونها علة في رفع الحكم
واما ان كان المراد رفع الاثار الثابتة لنفس هذه العناوين فلا مناسبة في الرفع
ولا يمكن كونها علة في رفع الحكم لما ذكرنا من لزوم التناقض ومع وجود هذين
الاحتمالين لا دليل على تعيين ما هو المقصود من كون المراد رفع الاثار الثابتة
لنفس الفعل من حيث هو من باب تعليق الحكم بالرفع على الوصف المناسب وكونه
مشعرا بالعلية لان المناسبة في صورة واحدة وتعيينها يحتاج الى دليل
قلت قد حققنا في محله ان قد يكون المناسبة بين الحكم والموضوع مشعرا
بالعلية وقد يكون موجبا لتعيين الحكم او الموضوع بمعنى انه اذا كان الموضوع
مرددا بين امور وكان الحكم مناسبا لاحدها نقول ان من جهة مناسبة الحكم
والموضوع لا بد ان يكون الموضوع هو ما له مناسبة مع الحكم وعلى هذا نقول
ان بعد ما ذكرت من انه اذا كان المراد رفع الاثار الثابتة للفعل من حيث هو
فيكون المناسبة موجودة فتعين كون الاثار الثابتة للفعل من حيث هو
موضوعا للحكم بالرفع لمناسبة الحكم مع الموضوع ولا يجوز ان يكون موضوع
الرفع هو الاثار الثابتة لنفس هذه العناوين لعدم مناسبتها مع الحكم ووجود
المناسبة في الفرض الاول يستفاد مما ذكرناه انفا من ان الاحكام الثابتة
للفعل من حيث هو من قبيل المقتضيات وهذه الاثار المذكورة في الرواية من

بين

قبيل الاعذار والموانع فكونها مناسبة لرفع الحكم امر ظاهر لا سترة فيه ثم لا يخفى
انه وان قلنا في محله ان مجرد الاشعار ممكنا بالعلية لا يكفي في العلية بل لا بد
في الحكم بالعلية من بلوغ الاشعار بانضمام القرائن الخارجية الى حد الدلالة
وفي مقامنا وان كان تاييدا للاشعار بشواهد وقرائن خارجية حتى يكون
بالغا الى حد الدلالة ممكنا لكنه ليس ملازم لكفاية مجرد الاشعار في مقامنا
هذا لان الغرض في الرواية منع تعميم الاثار المرفوعة بالاثار الثابتة لنفس
هذه العناوين وقد ظهر مما ذكرنا انفا ان التعميم لا بد ان يجوز بنظر المتكلم
وقد ظهر ايضا انه ان قلنا بالتعميم يكون الكلام مشعرا بالتناقض ويبعد كون
كلام المتكلم مشعرا بالتناقض لا يمكن التعميم لان المتيقن ح هو الاثار الثابتة
للفعل من حيث هو ومع وجود المتيقن لا يمكن احراز كون نظر المتكلم الى تمام
الاثار لان اشعار كلامه بالتناقض يكفي في نظره ان قلت على فرض تسليم
جميع ما ذكرته من ان تعليق الحكم على الوصف يشعر بالعلية وكفاية الاشعار
ايضا في محل الكلام لكن نقول ان بعض فقرات الرواية مما لا يمكن ان يقال
ان التعليق فيها مشعر بالعلية وهو من قبيل الحسد والطيرة وغيرهما انما هو
مذموم نفسه وكيف يكون ما مذموم علة لرفع الحكم ومن هنا ذكر في الاخبار
علة اخرى لرفع الحكم وهو كثرة ابتلاء الناس به والحاصل انه بعد عدم

امكان كون الرواية على نسق واحد فلا يصح القول بان التعليق على الوصف
مشعر بالعلية للزوم اختلاف السياق قلت قد علمت ايضاً انه لا يمكن ملاحظة
قرينة السياق في الرواية لانه قد ظهر ان الموصول فيما لا يعلمون لا يمكن ان
يكون المراد منه موافقاً مع الموصول في ساير الفقرات وكذلك المراد في بعضها
هو الحكم الواقعي وفي بعضها نظير ما لا يعلمون هو الحكم الفعلي الظاهري لانه
لا يمكن ان يكون المراد فيه رفع الحكم الواقعي مع انه قد سبقنا ان المتكلم ليس
في مقام اظهار البلاغة والفصاحة بل في مقام بيان اختصاص هذه الامة برفع
اشياء مختلفة عنهم ولا يلزم ان يكون تلك المرفوعات في نسق واحد والحاصل
ان السياق ملاحظة شيئاً متعيناً في الرواية ان قلت ان ما ذكرته من اول
الامر الى هنا كان مرجعه الى منع امكان استظهار التعميم من الرواية ولا ينافي
ذلك مع كون التعميم مراداً واقعاً مع ان هذا غير ما افاده المفسر في كلامه
من انه لا يعقل التعميم قلت يمكن ان يكون نظره من عدم تعقل التعميم الى ما
نذكره وهو ان يقال بعد ان كون المراد في الرواية هو رفع الاثار الثابتة
للفعل من حيث هو امر مسلم بين المفسر والخصم وانما الكلام في تعميم المرفوع
الى الاثار الثابتة لهذه العناوين الماخوذة في الرواية فح نقول ان نظر
المتكلم الى هذه العناوين وهي السهو والنسيان والخطاء في مقام الرفع نظر

استقلالاً

استقلالاً لا نهاية من اثار الفعل من حيث هو وعلى فرض التعميم لا بد ان يكون
نظره الى هذه العناوين نظراً مراتبياً لان المرفوع هو الاثار الثابتة للفعل
المعنون بهذه العناوين يعني ان المرفوع هو اثار الفعل المنسي والفعل الخطائي
وغيرهما فالمراد من النسيان مثلاً في الرواية هو الفعل المنسي فالنظر الى
النسيان نظر مراتي بملاحظة المنسي وكذا في ساير العناوين فعلى هذا يلزم
ان يجمع للمتكلم نظران مختلفان في نظر واحد وهذا اما محال او غير واقع
فظهر انه لا يتعلق التعميم ونحن نقول انه يمكن القول بذلك من وجهين احدهما
ما يتصور تفصيلاً بان يقال انه لا مانع بتعدد النظرين المرتبين احدهما
استقلالاً وثانيهما تبعاً وثانيهما انه لا مانع في ان يشرح المتكلم مراده من الرفع
بان يقول انه رفع عليكم الاثار الثابتة للفعل من حيث هو والاثار الثابتة للنسيان
المذكورة ولولا ذلك لا نفصل الرواية على ذلك اجمالاً لا يصح هذا الشرح وهو صحيح
فالرواية دليل ودل عليه ولكن مع ذلك كله لا بد من وجود قرينة على ذلك
والا فمجرد امكان ذلك لا يكفي في تصحيح الرواية ويمكن ايضاً تصور امكان الجمع
بين النظرين بان يقال انه يكفي في مقام النظر الى مفهوم مشترك جامع بين
النظرين وبذلك ايضاً اثبتنا الامكان في شمول قوله لا تنقض اليقين لكلا الاستصحاب
والشك الساري معاً وكذلك في شمول قوله صدق العادل لتنزيل الخبر

منزلة القطع والمخبر به منزلة المقطوع ولكن مع ذلك كله انه لا بد من وجود
قرينة على ذلك ومجرد امكان التصور غير كاف في رفع المخالفة هذا تمام الكلام
في المقام الاول وهو ان خروج بعض الآثار عن تحت قوله رفع عن امتي اه
ليس من باب التخصيص واما المقام الثاني وهو انه بناء على تسليم كون خروج
ما ذكر من الآثار تخصيصاً في حديث الرفع ان مطلق التخصيص ولو كان كثيراً
غير مضر بعموم العام ما لم يبلغ الى حد يوجب الوهن في ظهوره وعلى هذا
فلا بد في ملاحظة القلة والكثرة في التخصيص من ملاحظة افراد العام وافراد
المخصص فقد يكون عام مخصص بتخصيصات كثيرة ومع ذلك بعد ملاحظتها
يكون في مقابل افراد العام قليلاً مثلاً اذا كان افراد العام بالغاً الى
عشرة آلاف وخصص منها الفان فالافراد وان كانت كثيرة في نفسها
لكنها بالنسبة الى الافراد الثابتة للعام قليلة ففيما نحن فيه نقول انه
لما عرفت آنفاً ان المراد بالرفع اعم من الدفع فعلى هذا لا يلزم في صدقه
ان يكون الاثر ثابتاً وموجوداً بل يكفي في صدقه مجرد وجود المقتضي للثبوت
ثم نقول انه لما كان افراد العام في الحديث ما كان فيه ولم يثبت بوجود
حديث الرفع وليس ما فيه مقتضي الثبوت من الآثار معلوماً لنا فمن المحتمل
ان يكون المقتضيات الى حد الكرور واكثر فلم يعلم كثرة تلك الافراد المخرجة منه

بالنسبة

بالنسبة الى الافراد وهي ما كان فيها مقتضي الثبوت فلا يلزم كثرة التخصيص
سيما الموهن مع ان لك ان تقول ان مجرد احتمال كثرة افراد العام يابى بناء عليك باثبات
المانع عنه والرافع عنه ومجرد احتمال كون التخصيص كثيراً وموهناً لا يوجب
رفع اليد عن ظهور المسلم والا فلا يمكن التمسك بظهور اصلاً لوجود امثال
هذا الاحتمال بارادة خلاف الظاهر في جميع الظواهر مع ان دليل حجية العموم
ليس الا بناء العقلاء ومن المسلم ان بناءهم مستقر على العمل بها ما لم يثبت المانع
ومجرد احتمال المانع لا يكون موجباً لرفع اليد عن الظهور عندهم ولا يخفى
ان هذا الجواب بعينه جار في قاعدة الضرر وكذا في قاعدة الحرج ايضاً بل
بجريانه فيهما اتم فعلية لكون خروج بعض الافراد الضررية والحرجية عن
تحتهما تخصيصاً مسلماً وهذا بخلاف ما نحن فيه لانه قد ظهر بما ذكرنا في المقام
الاول ان خروج بعض الافراد ليس من باب التخصيص فالجواب هذا مبني على
تسليم كونها تخصيصاً بخلاف الجواب هناك فان جريانه فيهما تحقيقي لا فرضي
وما ذكرناه هو المختار وقد فرغنا عن ذكر المناقشات على تقدير المؤاخذة و
تقدير تمام الآثار وقد عرفت الجواب عنها بقي الكلام باستظهار
المؤاخذة او تمام الآثار عن الحديث فنقول انه لا اشتباه في ان كون المراد
منه هو رفع تمام الآثار اظهر من استظهار المؤاخذة او تمام الآثار بعد ما

لا يتم في رفع الاشكال الا بعد اثبات كثرة افراد العام وقلة المخصص قلت ان ظهور العام

عرفت من عدم صحة رفع الذات في العناوين المأخوذة في الحديث فلا بدّ
بدلالة الاقتضاء حملها على غير الذات ومن المسلم ان نفي تمام الآثار اقرب
الى نفي الذات حقيقة وعرفا واعتبارا انما الكلام في القرينة الخاصة التي
ذكروها لتقدير المؤاخذة فلا بد من ذكرها والنظر فيها فنقول ان المراد با
القرينة المؤيدة لتقديرها هو ان الوضع عبارة من حمل الثقيل والرفع عبارة
عن رفع الثقيل والمؤاخذة شيء ثقيل فيدل الرفع على ان المقدر هو المؤاخذة
المناسبة المذكورة ونحن نقول ان نفس الالزام امر ثقيل فمناسبة الرفع
وعلى هذا يكون ذلك مناسبا لرفع الحكم والمؤاخذة كليهما ويكون الاستظهار
المذكور انفا لتمام الآثار باقيا بحاله وثانيا نمنع مناسبة الرفع مع المؤاخذة
عرفا لان المتعارف هو استعمال الرفع في خصوص رفع الاحكام والالزامات
واما في رفع المؤاخذة فالمتعارف هو قولهم لا اواخذ مع انه نقول ان ماضوية
لفظ الرفع ايضا مؤيد لكون المقدر هو غير المؤاخذة لان المناسب لرفع المؤاخذة
هو الفعل الدال على الاستقبال لا على الماضي ولكن لا يخفى ان ما ذكره من
المؤيدات والشواهد انما هو من جهة حمل الكلام على ظاهره والا فقد
يمكن ذكر مناسبات عديدة لكون الرفع في الحديث ماضيا وهي موجبة
الخروج عن ظاهر اللفظ والغرض هو الاستظهار عن نفس الحديث وثالثا

نقول

نقول انه ان كان المراد من رفع المؤاخذة هو رفع فعليتها مع بقاء الاستحقاق
ففيه مع الغمض عن ورود الاشكال العقلي من عدم جواز التفكيك بين الفعلية
والاستحقاق وعدم القول بتحقق اللازم كما سبق في آية التعذيب انه مخالف
للامتنان الذي ورد الحديث فيه لان المناسب للامتنان هو التعميم في الجهة
التي تكون المنة فيها وفيما نحن فيه لا بد من رفع الاستحقاق ايضا حتى يكون
مناسبا مع الامتنان وان كان المراد رفع مجرد الاستحقاق وعدمه يدور
مدار وجود منشائه وهو الحكم وان كان الحكم فيكون الاستحقاق والا فلا
يكون فهو حكم عقلي لا شرعي وما ليس وضعه بيد الشارع ليس رفعه ايضا بيده
وان كان المراد رفع منشائها فنقول اما ان يكون المقدر هو المؤاخذة و
لكن المراد منها هو منشائها بطريقة الاضمار بان يقال رفع المؤاخذة اي
منشائها ففيه انه لا دليل على الاضمار وان كان هو رفع المنشاء من دون
اضمار فهو المطلوب ثم ان بعد كون المراد من المرفوع هو منشاء المؤاخذة و
هو عبارة عن الحكم الذي منشائها ويترتب عليه المؤاخذة ح نقول انه
لا فرق بين ما يكون منشاء للمؤاخذة بلا واسطة كالاحكام التكليفية وما
يكون منشاء لها بواسطة كالاحكام الوضعية فان الصحة مثلا يترتب
عليها المؤاخذة لكن بواسطة وهي ان بعد ما كان العقد صحيحا فلا بد

من الوفاء به وعلى المخالفة يترتب عليه المواخذة ولا يتوهم ان ما ذكرنا
بالنسبة الى الاحكام الوضعية يكون من قبيل الاصل المثبت لان الصحة
اثر من اثار نفس الموضوع ويدل الحديث على رفعه وليست من اثار لوازمه
حتى يكون مثبتا ان قلت ان المتيقن من الحكم التكليفي لا الوضعي فلا يتم التعميم
مع وجود القدر المتيقن قلت اولا انه لا يتمسك للتعميم بالاطلاق ولم نقل
باجمال الحديث حتى يكون وجود المتيقن مضرا بل انا استظهرنا التعميم منه و
ثانيا على فرض تسليم كون التمسك بالاطلاق ووجود المتيقن نقول قد عرفت
منا كرارا ان مطلق وجود المتيقن ولو من الخارج لا يكون موجبا لرفع اليد
عن الاطلاق بل ما يكون وجوده مضرا هو القدر المتيقن يكون مفاده من
القرائن المحفوفة بكلام المتكلم لانه هو الذى يمكن ان يكون اعتماد المتكلم
فى مقام البيان عليه وكون الحكم التكليفى قدرا متيقنا مستفاد من القرائن
المحفوفة بالكلام اول الدعوى ثم انه لا باس بالاشارة الى بعض ما قيل
بالنسبة الى نفى تمام الاثار الذى هو المختار وان علم جوابه مما قدمنا
وهو من وجوه الاول منع الاطلاق فى الحديث حتى يكون موجبا للتعميم
لوجود القدر المتيقن وهو المواخذة وقد عرفت الجواب عنه من انه لم
نتمسك به بل كان التمسك بالاستظهار وعلى التسليم نقول ان متيقن

المواخذة

المواخذة لا يضر به لانه مستفاد من الخارج كما مر الثانى انه لا يمكن ان يكون
الحكم مرفوعا لان الحديث مساق للامتنان على العباد مما فيه المضرة كالمواخذة
فالمنة فى رفعه واما الحكم فليس المنة فى رفعه ولعل غرضه بذلك مما افاده
فى غير هذا المقام من التكليف على العباد لطف منه تعالى شانه فرفعه مناف
للامتنان ونحن نقول انه قد تعرضنا لما فى كلامه على التفصيل فى محله و
لكن نقول هنا ان مجرد النقض بموارد نفى التكليف فيها يكفينا فى دفعه من
جملتها ما سئله النبى ليلة المعراج حسبما حكى عنه فى القرآن بقوله ربنا و يحكى
لا تحمل علينا ما لا طاقة لنا الى آخره فان دعاء النبى واجابته عز وجل واباه اسئل
ان يجيب عوتى دليل على كون الامتنان فى هذه التكاليف ومن جملتها ما رفع
يظهر من قوله تعالى فى اليهود وهو قوله عز وجل ومن البقر والغنم حرمنا عليهم
شحومهما الى آخره فانه يستفاد من آخر الآية ان الغرض من اثبات هذه التكاليف
عليهم هو جزاء ثم بذنبهم مع انه رفع عنا هذه التكاليف وغيرها من الموارد
التى رفع التكليف من باب الحرج او من جهة كونها كثيرة بحيث يبلغ الى الحرج
وكان الشرع فى رفع امثال هذه التكاليف وكونه منة هو ان اكثر التكاليف
الشرعية من باب الامتحان فان كان التكاليف الكثيرة والحرجية باقية
غير مرفوعة فلا يتحملها المكلف ولا يكون فى مقام الاطاعة ~~ولا يكون~~

في مقام الاطاعة ويكون ذلك موجباً لعدم قيامه مقام الاطاعة ولا
يكون ممتحناً بصيغة المفعول واما ان كان التكاليف غير حجية فيصير العبد
في مقام الاطاعة والامتحان الثالث انه لا يمكن تقدير الحكم في بعض فقرات
الرواية في نحو ما لا يعلمون لان رفع الحكم المجهول موجب للتصويب وهو
باطل وفيه انه قد مر ان المراد برفع الحكم فيما لا يعلمون هو رفع فعلية الحكم
وبقاء الحكم الشاني وفي غيره لا محذور في رفع الحكم ومن جملة المقامات التي
لا بد من التكلم فيها هو بيان عدم حجية المثبت في حديث الرفع فنقول ان الاثار
اما عقلية او عادية او شرعية بلا واسطة او اثار شرعية هي من لوازم اثار
العقلية والعادية بمعنى انها اثار مترتبة على الشيء بواسطة اثار العقلية
او العادية اذا عرفت ذلك فاعلم انه نتعرض لبيان حال المثبت في الا
ستصحاب اولاً ثم نذكر حال حديث الرفع فنقول لا ريب في ان قوله لا تنقض
اليقين اه ليس المراد به هو ترتيب بقاء اثار العقلية او العادية على المستصحب
لانها ليست من شان الشارع بيان احكامها ولا ريب في انه لا يثبت بقوله
لا تنقض اليقين اه نفس المتيقن والمستصحب بل المراد به هو ترتيب الشرعية
المتيقن سابقاً ولا كلام فيما ذكرناه انما الكلام في دلالة قوله لا تنقض اه
على ترتيب اثار الشرعية المترتبة على الاثار العقلية او العادية فنقول انه

لا يكون

لا يكون المراد به هو ترتيب تلك الاثار لا مطابقة ولا التزاماً اما مطابقة فظاهر
لان قوله لا تنقض معناه المطابقي هو عدم نقض المتيقن سابقاً وترتيب الاثار الباقية
عليه واما التزاماً فلان قوله لا تنقض في مقام تنزيل المشكوك منزلة المتيقن وقد
سبق منا مراداً ان في مقام التنزيل يمكن التفكيك بين المتلازمين فلا ملازمة بين
تنزيل الشيء وتنزيل لوازمه العقلية والعادية لانها لوازم لوجوده واقعاً لا
لوجوده التنزيلي فيمكن تنزيل الشيء من دون تنزيل لوازمه الواقعي في مقام التنزيل
حتى يتحقق الالتزام مثلاً اذا شك في حيوة زيد فيستصحب حيوته ويترتب عليه
احكام المستصحب من نفقة زوجته وعدم جواز تزويجها وغير ذلك واما
استرسال لحيته وغير ذلك من الاحكام العقلية فلا دلالة لقوله لا تنقض على
ترتيب تلك الاثار فان كان حكما شرعياً كاستحباب الخضاب عليه فلا يترتب
على ذلك الاستصحاب لما قلنا من امكان التفكيك في مقام الجعل والتنزيل
ومما ذكرنا يظهر الحال في حديث الرفع بمعنى انه لا دلالة على رفع الاثار العقلية
والعادية وكذلك الاثار الشرعية المترتبة عليها بل المراد به رفع الاثار الشرعية التي
المترتبة على العناوين مثلاً اذا شرب المكلف الخمر من دون علم فالحديث يدل على
رفع الاثار الشرعية عن الشارب الجاهل واما الاثار العقلية كزوال العقل مثلاً
فلا يدل الحديث على رفعها فان كان بعضاً من الاحكام الشرعية مترتبة عليها

كوجوب القضاء للصلوة بعد الافاقة فلا يدل الحديث على رفعه لكن بينهما
فرق من جهة كون الاصل فيه الاصل الثاني وفيما تقدم يكون الاصل مثبتا
والثمرة في حجية اصل المثبت وعدم حجيته تظهر في باب الاستصحاب في موارد
عديدة واما في حديث الرفع فنقول ان اثار الشيء ولوازمه اما ان يكون اثرا
ولازما لوجود الشيء واما ان يكون اثرا ولازما لبقاء الشيء فان كان الاول
فلا يظهر الثمرة في الاستصحاب ايضا لان شمول قوله لا تنقض بالنسبة الى الشيء و
ما كان لازما لوجوده على نهج سواء واما بالنسبة الى الثاني فيظهر ثمرة الاستصحاب
المثبت في موارد كثيرة في ابواب الفقه واما بالنسبة الى حديث الرفع فقد يقال
لا يثمر فيه اصلا الا انه لا يمكن تعلق تلك العناوين اعني الجهل والنسيان والاضطرار
والاكراه وغيرها بالملزومات بدون لوازمها فيكون شمول الحديث للملزومات
واللوازم في عرض واحد من دون حاجة الى القول بالمثبت وتوجيه وجود
الثمرة بالقول بشمول الحديث لما تعلقت به هذه العناوين اولا وبالاصالة اعني
بالملزومات دون اللوازم التي يتعلق بها هذه العناوين بواسطة في غير محله
لانه لا فرق في شمول الحديث لما تعلقت به هذه العناوين سواء كان لازما او
ملزوما ولكن يمكن فرض وجود الثمرة بتقريب ان مذهب القائلين بالاشتغال
هو انه يكفي مجرد جريان البراءة في الاجزاء المشكوكة بل لا بد مع ذلك من اثبات

ان

مثلا فعلى هذا ان قلنا بحجية المثبت في حديث الرفع فيمكن اثبات الماهية بعد نفي الجزء المشكوك

ان الماهية هو الصلوة بدون هذا الجزء المشكوك بالبراءة بان يقال ان لازم
ذلك هو كون الماهية هي ما بقي من الاجزاء وان لم نقل بحجيته فلا يثبت الماهية
فلا بد من القول بمذهب من يقول بالبراءة وانه لا يلزم احراز ماهية الصلوة
بل يكفي مجرد نفي جزئية المشكوك ولا نقول بالاشتغال حتى يكون محتاجا الى اثبات
الماهية بعد نفي جزء المشكوك ثم ان هنا ينبغي التنبيه على امور الاول هو ما ذكرنا
سابقا مع جوابه والغرض من تكراره بعض الكلمات النافعة الغير المذكورة وهو
انه قد يشكل تقدير المؤاخذة في قوله ما لا يعلمون لان العقل حاكم على رفع
المؤاخذة في صورة الجهل واجاب المقرر بان الرفع هنا اعم من الدفع والمراد X
من قوله دفع المؤاخذة عن ايجاب الاحتياط الذي يترتب عليه المؤاخذة مع
وجود المقتضي له وهو نفس وجود الحكم الواقعي في حال الجهل ونحن نقول انه
ليس المراد من الرفع الا الدفع بخصوصه لا الاعم منه ومن الرفع منه ومن الرفع
وبيان ذلك انه لا ريب في انه لا يمكن ان يكون المراد من الرفع معناه الحقيقي في
حق الشارع تعالى لاستحالته في حقه بعد كونه عالما بعواقب الامور لانه حقيقة
عبارة عن رفع شيء ثابت فلازمه ان يكون الشيء مرادا في زمان معين ثم
ارتفعت الارادة عنه في هذا الزمان ويلزمه الجهل اولا وبداء من كون المريد جاهلا
بالمفسدة الكائنة فيه في حال تعلق ارادته به ثم التفت اليها ثانيا وارتفعت

ارادته عنه وهو محال في حقه تعالى شانه فلا نعقل ان يكون المراد من الرفع معناه
الحقيقي في حق الشارع تعالى لاستحالته ولا بد ان يكون المراد معناه المجازي الا
ترى انه لا يمكن ان يكون المراد من البداء في حقه تعالى حقيقته وهي الظهور بعد الخفاء
لاستلزامها الجهل فلذلك قالوا بان المراد منه هو الاظهار بعد الاخفاء والا
ترى ايضا ان النسخ في حقه محال حقيقته لان المراد منه حقيقة هو رفع الحكم عن الشيء
بعد تعلقه عليه في هذا الزمان لاستلزامها الجهل ايضا فلذلك قالوا بان
المراد منه رفع الحكم عن الشيء في زمان معين بعد كون الدليل ظاهرا في ثبوته
في هذا الزمان لا كون الحكم مرادا حقيقة في هذا الزمان ولذلك قد يعبّر
في بعض الكلمات ان النسخ تخصيص في الازمان كما ان خروج بعض الافراد عن
تحت العام تخصيص في الافراد اذا عرفت انه لا يمكن ان يكون المراد من الرفع
معناه الحقيقي بل المراد منه معناه المجازي فيدور الامر بين ان يكون المراد
منه رفع الشيء بعد كون المقتضي لثبوته موجودا بان يكون المراد من رفع ما لا
يعلمون عدم ايجاب الاحتياط على فرض وجود المقتضي له وبين ان يكون المراد رفع
الحكم بعد ظهور الدليل في ثبوته بمعنى ان يكون المراد رفع منشاء المؤاخذة و
هو الحكم بعد ظهور الدليل في ثبوته ومن البديهي كون المعنى الاول اقرب من
الثاني هذا اذ استعمال الرفع فيه عند العرف فظهر مما ذكرنا انه على اي

تقدير

تقدير كان المراد من الرفع هو الدفع ولكن المعنى الاول اقرب بل انسب الثاني
ان المراد من ايجاب الاحتياط هو مطالبة الواقع المجهول فعلا فيكون المراد
من رفعه هو رفع فعلية الحكم ومطالبته الفعلية وبعبارة اخرى ان المراد با
الوجوب هو الارشادي بمعنى انه واجب لاحراز الواقع لا كونه واجبا نفسيا
كما سينجلي عليك ثم لا يخفى انه قد يظهر من المحقق في اية التهلكة عند رده الا
خباري كما اشرنا سابقا القول بانه لا نقول اثبات المؤاخذة على الواقع المجهول
بمعنى انه لا يجوز للشارع مطالبة الواقع المجهول فعلا الا انه صرح في مقامنا
بامكانها حيث قال ولم يوجب تحصيل العلم ولو بالاحتياط اه فان ذلك فهو
على امكانه الثالث انه قد سبق ان المراد من رفع الحكم فيما لا يعلمون هو
رفع فعليته والا يلزم التصويب فعلى ما ذكرنا نقول انه قد عرفت ان المراد
بالمثبت في قوله لا تنقض وقوله رفع عن امتي اه هو اثبات اللوازم العقلية
او العادية التي كانت لوجود الواقعي المستصحب والمرفوع وح نقول انه اذا
كان لوجود التنزيلي الثابت للشيء اثار ولوازم عقلية او العادية او
غيرهما فلا اشكال في ترتيبها عليه مثلا اذا قلنا بان المرفوع في قوله ما
لا يعلمون هو فعلية الحكم الواقعي فيلزم عقلا رفع المؤاخذة عن الواقع المجهول
وكذلك الحال في الاستصحاب مثل ان الحكم ببقاء المشكوك على اليقين

السابق ان كان مسلوبة الآثار عقلية او عادية فلا بد من ترتبها عليه وذلك
من جهة ان لوازم الوجود التنزيلي للشيء مدلولات لقوله لا تنقض ودفع عن
اسنادها بالدلالة الالتزامية فلا بد من جعلها وترتبها واما اللوازم الثابتة
لوجود الشيء واقعا فلا يدل عليها الحديث لا مطابقة ولا التزاما فلا وجه
لترتبها عليها الرابع انه لا ريب في شمول الحديث للاحكام التكليفية وكونها
مرفوعة به وانما الكلام في شمولها للاحكام الوضعية فنقول انه بناء على
كونها مجعولة فلا شبهة في دفعها لكونها من الآثار المجعولة ورفعها بيد
الشارع والحديث ايضا يدل على رفع تمام الآثار كما حققناه وبناء على كونها
منتزعة منها فلا شبهة في رفعها ايضا لان بعد رفع الاحكام التكليفية التي
هي منشاء انتزاع لها ترتفع الوضعية ايضا لرفع ما ينتزع منها وبعد ارتفاع
منشاء الانتزاع لا يبقى منتزع ولا يخفى انه قلنا بان الشرطية والجزئية منتزعان
من وجود واقعي وجوب هذا الشيء فلا اشكال في عدم ترتب رفع الجزئية
والشرطية على ما هو مفاد الاصل المذكور وهو رفع فعلية الحكم والوجوب
في الشرط والجزء لما عرفت من ان اللوازم الوجود الواقعي لا ترتفع به مع ان
منشاء انتزاعهما موجود لان المرفوع هو فعلية الحكم لا الحكم واسا ولو قلنا
بكونهما منتزعين من وجود ظاهري وجوب الجزء او الشرط فلا اشكال في

دفعهما

دفعهما برفع فعلية الحكم لكونهما ملازمين لوجود الظاهري ومنتزعين منه
فبعد دفعه ترتفعان لرفع منشاهما ثم لا يخفى ايضا انه بعد ما ظهر لك من
شمول الحديث للاحكام الوضعية فلا حاجة الى ما قيل في دفعها وهو انه
ليس في الحديث ما يدل على عدم شمولها الا الاحكام المجعولة وما قيل من
الاحكام الوضعية منتزعة من التكليفة ولكن وضعها ورفعها بيده بالواسطة
ويكون الحديث شاملا لها وللتكليفة انتهى ولكن نقول انه لا حاجة الى ذلك
بل يرد عليه بانه بعد ما كان في الاحكام الوضعية وضعها ورفعها بيده
تاما ان يرتفع مع دفعها منشاء انتزاعها وهو الاحكام التكليفية فح بعد دفع
منشاء الانتزاع لا يبقى المنتزع منه حتى يكون المنتزعات ثابتة ويكون
رفعها بيد الشارع واما ان منشاء الانتزاع باق فح نقول لا يمكن دفع
المنتزع مع بقاء منشاء الانتزاع الخامس انه بعد ما عرفت من انه اذا
كان للشيء المستصحب او المرفوع اثر شرعي كما كان الحكم المستفاد من جريان
الاستصحاب ملازما مع وجود حكم مثله لرجل آخر فلا اشكال في ترتبه
ولذلك اللوازم العقلية فيظهر لك انه بعد جريان البرائة في الشيء المشكوك
وبين كون ما بقي من الاجزاء المعلومة متعلقا لامر الشارع ومطلوبا له
فعلا فلا ترتب الآثار العقلية على كون ما بقي ما هو مامور بها ومطلوبة

الشارع فقبل ان يتعلق
منشاء انتزاعهما بيد الشارع
فيمكن وضعهما ودفعهما بيده

ومنها الاجزاء باى معنى كان من سقوط القضاء وغيره فعلى هذا ابعد اجزاء البرائة
فى الجزء والمشكوك والقطع مطلوبية ما بقى من الاجزاء المعلومة بكون الصلوة
صحيحة ومامورا بها السادس انه قد اختلف بين العلماء فى انه اذا تعلق
النسيان بجزء او شرط من اجزاء الصلوة وشرائطها فهل يكون مقتضى قوله
رفع عن امتى النسيان رفع جزئية هذا الجزء المنسى او شرطيته كما كان كذلك
فيما لا يعلمون ام لا وعلى هذا نحن نقول بانه اما ان يكون مفاد الحديث
هو رفع تمام الاثار المترتبة على تلك الافعال واما ان مفادها خصوص
رفع المؤاخذة اما على الاول فلا اشكال فى دلالتها اى الرواية على ارتفاع
الجزئية والشرطية مطلقا سواء كانتا مجعولتين ام منتزعتين واما على الثانى
فنقول ان نعتبر شمول الحديث لرفع منشاء انتزاعهما فيكون الجزئية والشرطية
ايضا مرفوعتين محال هذه المسئلة نظر حال المسئلة السابقة من كون الجزئية
والشرطية مجهولتين بل الامر فيما نحن فيه على فرض كونهما منتزعتين اسهل
لعدم ارتفاع منشاء انتزاعهما راسا فى صورة الجهل بهما لما عرفت من ان
المرفوع هو فعلية الحكم المجهول فالحكم الواقعى موجود وهذا بخلاف صورة
النسيان لان الشرطية والجزئية على فرض كونهما منتزعتين ليستا منتزعتين
من الحكم الظاهرى الفعلى بل هما منتزعتان من اصل الحكم ولو كان واقعيا لان

الحديث

الحديث ظاهر فى رفع الحكم الواقعى ولا مانع منه بالنسبة الى صورة النسيان
لعدم لزوم التصويب فيكون فى صورة النسيان منشاء الانتزاع مرفوعا من راسه
هذا كله فى كون المرفوع رفع الاثار واما على فرض كون المقدر المؤاخذة
فنقول بانه اما ان يكون المراد رفع المؤاخذة التى تكون مترتبة على نفس الفعل
المتعلق للخطاء والنسيان ونظائرهما ويكون هذا الفعل موجبا لها واما ان
يكون المراد رفع المؤاخذة التى تكون ناشئة عن الفعل المذكور ويكون هذا
الفعل موجبا لها واما ان يكون المراد رفع المؤاخذة التى تكون ناشئة عن
الفعل المذكور ويكون هذا الفعل الها لا موجبا اما بناء على الاول
فلا يمكن رفع الجزئية والشرطية مطلقا اذ لا مؤاخذة على ترك الجزء و
الشرط فى حال الذكر حتى يكونا مرفوعين فى حال النسيان بل المؤاخذة
انما هى على ترك الكل والمشروط واما بناء على الثانى فيمكن رفعهما فى الجملة
وفى بعض الموارد وهو فيما اذا كان ترك الجزء والشرط منشاء للمؤاخذة
وذلك فيما اذا كان وقت الاتيان بالمركب والمشروط مضيقا اما بالذات
لصوم رمضان او بالعرض كما لو صار الوقت مضيقا فى الواجب الموسع لعروض
عارضة اذ ح يكون ترك الجزء والشرط موجبا لترك الكل والمشروط الذى
يترتب عليه المؤاخذة فيكون ترك الجزء والشرط ح منشاء للمؤاخذة فى حال

منشأ

في حال الذكر فلا بد ان يكون الجزئية والشرطية مرفوعتين في حال النسيان
واما في الواجب الموسع فليس ترك الجزء والشرط ح منشأ للمؤاخذة في حال
الذكر حتى يكون الجزئية والشرطية مرفوعتين في النسيان وذلك لانه و
ان كان ترك الجزء والشرط موجبا لترك الكل والمشروط الا انه لا مؤاخذة
على ترك الكل والمشروط فيما اذا كان الوقت موسعا حتى يكون ترك الجزء
والشرط منشأ لها في حال الذكر فلا يكون رفع الجزء والشرطية ح فان قلت
انه يمكن فرض صورة صحة المؤاخذة في ترك الجزء بالنسبة الى الواجب الموسع
بان ترك الجزء في اول الوقت ثم غفل عن فعل الصلوة ثانيا مع الجزء حتى خرج
الوقت فح يوجب الجزء للمؤاخذة لانه ترك الكل ح وتركه موجب للمؤاخذة فالجزء
ينشأ منه المؤاخذة في الموسع ايضا قلت ان حين ترك الجزء لا مؤاخذة لما
تقدم وبعد الغفلة انه لا مؤاخذة لعدم الامر ح فاين المؤاخذة ان قلت انه
لا مؤاخذة في حال النسيان لقبحها عقلا على الناسي فلا معنى لرفعها لعدم وجودها
حتى ترتفع قلت ان المراد رفع المقتضي وهو امكان ايجاب التحفظ وهو الذي
يترتب عليه المؤاخذة بواسطة ترك التحفظ ثم ان في المقام اشكالا لا بد من
ذكره وهو ان يقال ان غاية ما ثبت من جميع ما ذكر شمول حديث الرفع لرفع
جزئية جزء المنسي وشرطية شرط المنسي في حال النسيان وانما الكلام في صحة

تلك

تلك العبادة الخالية عن هذا الشرط والجزء في هذا الحال وتقريب الاشكال في
عدم صحتها من وجهين احدهما ما يجري في صورة الجهل بالشرط او الجزء ايضا وهو
ان الصحة عبارة عن موافقة الامر واذا كان الجزء او الشرط مشكوكا او منسيا
يكون تعلق الامر بما بقي من الاجزاء والشرائط المعلومة غير معلوم لان الامر قد
تعلق اولا بالمركب الذي من جملة اجزائه وشرائطه هذا المنسي وبعد رفع جزئية
جزء المنسي وشرطية شرط المنسي يكون المركب منتفيا ويرتفع الامر لرفع
متعلقه وهو المركب فالامر ثانيا متعلقا بما بقي من الاجزاء حتى يكون اتيانها
موافقة له ويترتب عليه الصحة وكذلك في صورة رفع جزئية المشكوك يحتمل
كون ذلك المشكوك جزءا واقعيا وتعلق الامر به فيكون تعلق الامر بما بقي
من الاجزاء المعلومة غير معلوم فلا يكون العبادة صحيحة وثانيهما يختص بالشرط
والجزء المنسيين وهو انه بعد رفع الامر الاول من جهة رفع موضوعه وهو المركب
لا يمكن تعقل توجه الامر ثانيا الى سائر الاجزاء لانه لا بد ح من توجه الامر
الثاني الى الغافل بان يقال ايها الغافل عن جزئية هذا الجزء مثلا يجب
عليك سائر الاجزاء المعلومة وعلى هذا نقول ان بعد توجه الخطاب عليه
بهذا العنوان يصير متذكرا للجزئية في هذا الجزء فيخرج عن موضوع الغفلة
فلا يمكن ان يتعلق الامر به اصلا ان قلت ان بعد ما تعلق الامر بالمركب فيكون

كل من الاجزاء والشرائط مامور به بالامر المقدمي فاذا دفع جزئية احد الاجزاء
يكون الامر المتعلق به مرفوعاً ويبقى ساير الاجزاء ماموراً بها كما كانت من
قبل قلت ان بعد فرض تعلق الامر بالمركب يكون كل من الاجزاء والشرائط ماموراً
به ومقدمة لهذا المركب والمفروض انه ينتفي هذا المركب بانتفاء جزئه المنسي
فيرتفع الامر عن جميع الاجزاء والشرائط لانه ليس المركب موجوداً حتى يكون تلك الاجزاء ومقدمة
له فليس امر مقدمي بالنسبة الى الاجزاء بعد انتفاء المركب بواسطة دفع جزئية
جزء المنسي ان قلت ان ما ذكره المورد من كون الامر بالاجزاء والشرائط مقدمياً
خلاف التحقيق والحق في محله ان الامر بالمركب ينحل الى اوامر متعددة بعدد الاجزاء
نفسية وح بعد دفع جزئية واحد منها يكون الامر النفسي المتعلق به مرتفعاً و
اما ساير الاجزاء فيكون باقية بحالها من كونها مطلوبة باوامر نفسية قلت ان
الحق ما ذكرته من كون الامر بالمركب منحلا الى اوامر نفسية بعدد الاجزاء لكنه
لا يثمر في المقام لعدم جريانه بالنسبة الى الشرائط بان الامر ليس بالشرط بل
هو متعلق بالمشروط وذلك ايضاً لا مطلقا بل بوجود خاص للمشروط مثلا ان القرائة
مطلوبة في الصلوة لكن لا مطلقا بل قرائة خاصة وهي كونها مع الطهارة وعقيب
التكبيرة فعلى هذا اذا انتفى الشرط بواسطة النسيان يكون المشروط ايضاً منتفياً
لانتفاء وجود الخاص مع انه قد عرفت ان مطلق المشروط ليس مطلوباً واما في الاجزاء

فنقول

فنقول لما كان المركب ارتباطياً كالصلوة مثلا امتنع ان كل جزء من اجزاء
المركب الارتباطي مشروط بكل جزء من اجزائه الاخرى فهي ايضاً يكون نظير الشرط
في ان المطلوب وجودها الخاص وبانتفاء احد الاجزاء بواسطة النسيان لا
يكون ساير الاجزاء باقية بتلك الخصوصية فليست مطلوبة فلا بد من اجزاء امر
وتعلقه محال كما عرفت مثلا ان السجدة التي هي جزء من اجزاء الصلوة ليست
مطلوبة مطلقا بل السجدة التي كان الركوع قبلها والسورة والقرائة قبلها مطلوبة
وبعد نسيان واحد من تلك الاجزاء يكون خصوصات السجدة منتفية ولا بد
من امر جديد ويكون الاشكال بحاله هذا كله في تقريب الاشكال والجواب عنه
انه نقول اما بالنسبة الى الاجزاء المشكوكة فقد علمت مما سبق انه اذا كان
للحكم الظاهري لوازم عقلية فلا بد من ترتبها عليه من جهة الدلالة الالتزامية
فعلى هذا اذا اشككنا في جزئية شيء واجرينا الاصل فيه مع انه نقطع بان الشارع
لم يرفع اليد عنا فنقطع بكون ساير الاجزاء ماموراً بها للملازمة العقلية بين
دفع جزء المشكوك ومطلوبية الباقي ولما كان هذا الجواب غير جار بالنسبة الى
الجزء المنسي لانه لا مانع في عدم التكليف في صورة النسيان من الجزء الا بعد
التذكر فلا بد فيه من جواب اخر وقبل الشروع فيه نتعرض بدفع ما يتوهم في المقام
وهو انه قد ورد اخبار كثيرة في صحة العبادة على فرض نسيان بعض اجزائها

وهذا ظاهر في الجملة بالنسبة الى بعض الاجزاء مع ان الصحة موقوفة على الكل
فلا بد ان يكون هذه العبادة مامورا بها فكيف يقال ان تعلق الامر بما بقي
من الاجزاء مستحيل وبيان الدفع هو ان يقال ان هنا عنوانات احدها امتثال
الامر وثانيها البدلية وثالثها هو عنوان المسقطية والفرق بين الاخيرين ان
البدل لا بد من كونه مشتملا على مصلحة المبدل واما مسقط فلا يلزم ان يكون ذا مصلحة
وعلى اي حال نقول ان عنوان البدلية والمسقطية خارج عن القاعدة لان القاعدة
مقتضى الامتثال الامر وما قلنا من الاستحالة انما كانت على فرض ارادة الامتثال
والا فالبدلية والمسقطية اللتين هما خلاف القاعدة ممكنا فعلى هذا نقول ان
كون الاخبار دالة على الصحة لا بد ان يكون على نحو البدلية او المسقطية بمعنى
كون ما بقي من الاجزاء بدلا او مسقطا والبدلية والمسقطية لا يتوقفان على امر حتى
يكون الاشكال واردا انما المتوقف على الامر هو عنوان الامتثال الذي هو
موافق للقاعدة فعلى ذلك يكون ادعاء الاستحالة ثابتا بحاله هذا كله في
تتمة الاشكال واما الجواب فنقول انه يكفي في مقام منع الاستحالة اثبات امكان
توجه الخطاب الى الناسي وهو بان يكون توجه الخطاب اليه بعنوان عام مقارنا
للغفلة ولا يلزم ان يكون الخطاب اليه بعنوان الغفلة والنسيان حتى يلزم
المحذور وعلى هذا نقول انه يمكن ان يخاطب الغافل بعنوان عام كان يكون الخطاب

بالغافل

بالغافل وغيره بالقدر المشترك نحو تسعة اجزاء وعشرة اجزاء فان التسعة قدر
مشترك بينها وبين العشرة فيكون الخطاب ح عاما كقولنا ايها الناس يجب
عليكم تسعة اجزاء في الصلوة وتلك الاجزاء عامة في حق الغافل والملتفت
ثم بعد ذلك نقيد في جانب الملتفت بان الملتفت يجب عليه اجزاء العشرة فظهر
بذلك التقرير امكان توجه الخطاب الى الغافل بدون محذور واما تصور
وقوع ما ذكرنا بالنسبة الى الادلة فنقول ان قلنا بان الفاظ العبادات
موضوعة للاعم وقلنا بان الدليل العبادة اطلاق وكذلك فرضنا ان
دليل الجزء ليس كالاجماع ولا اطلاق له حتى يكون شاملا لصورة النسيان
عن الجزء فح يصح تصور ما ذكرناه لان بعد كون لفظ الصلوة موضوعة للاعم
فلا بد لصدق الماهية من بعض الاجزاء كالتسعة مثلا فهذه الاجزاء التسعة
يكون ثابتا في حق الغافل والملتفت واما الجزء المنسي فالمفروض انه ليس
لدليله اطلاق حتى يعم الغافل ايضا بل القدر المتيقن عن دليله وهو
الاجماع على الفرض ثبوته في حق الملتفت فح يكون الاجزاء العشرة ثابتة
في حق الملتفت دون الغافل فاتضح بهذا التقرير صحة وقوع ما ذكرنا في
الادلة اللفظية ايضا وما ذكرناه هنا كان مجملا من المفصل الذي ذكرنا في
اصالة الركنية وسياتي تفصيل الكلام ان شاء الله تعالى واما الكلام في نسيان

فقرات الحديث فنقول اعلم انه قد ورد اخبار كثيرة تدل على ثبوت العقاب
والمواخذة على الحسد وغيره فهي منافية للحديث حيث انه يدل على دفع الحسد
وغيره وعليه لا بد من الجمع بينهما فنقول ان المختار في الجمع بينهما ان يقال ان
المراد برفع الحسد هو رفع وجوب المعالجة لازالة الحسد بمعنى انه كان مقتضى
لوجوب ازالة الحسد موجودا من حيث انها امر مستهجن عقلا وشرعا وقد قلنا
ان الرفع بمعنى الدفع والمراد بالاخبار الدالة على ثبوت العقاب هو ثبوته على
فرض ترتيب الاثار على الحسد ولما كان هذا الجمع محتاجا الى دليل فلا بد من
ذكره وقبل ذكر الدليل نتعرض لبعض كلمات العلماء في هذا المقام ليكون
متمرا فيما بعد فنقول انه قال الشرايع والارشاد الحسد وبغض المومن تظاهرهما
قادح في العدالة والمراد بالتظاهر هو ترتيب الاثار عليهما ونقل في الجواهر عن
المسالك انهما وان كانا محرمين في نفسهما لكن لا يحكم بالفسق الا مع تظاهرهما
ويظهر من ذلك كونهما من الصغائر ما لم يتظاهر او يكونان من الكبائر على فرض
تظاهرهما وقال في الجواهر انهما ليسا بمحرمين في نفسهما بل تظاهرهما فسق وقال
الاردبيلي في شرح الارشاد ان الحسد وبغض المومن محرمان وتظاهرهما فسق
بل كاد ان يكون كفرا وافاد ايضا انه لا فرق بين ان يكون المحسود مسلما او مومنا
بل لا فرق بين ان يكون كافرا انتهى مرادنا نقل كلماتهم ونحن نقول انه لا معنى

تحريم الحسد وغيره في نفسه لكونه امرا قهريا فلا بد من ان يكون المراد بثبوت
العقاب عليه وعلى اشباهه اما ثبوت العقاب على تظاهره وترتيب الاثار عليه
واما ان يكون المراد وجوب المعالجة وازالته وعلى هذا لا بد من الجمع بين الا
خبار وبين الحديث والجمع المختار هو ما ذكرنا لكن لا بد من ذكر دليل وشاهد
للجمع حتى يكون من الجمع المقبولي فنقول ان في خصوص الحسد شواهد والامر
فيه سهل اما اولا فلانه في ذيل هذا الحديث لفظا يدل على ان المراد بتلك
الاخبار هو حرمة ترتيب الاثار وهو قوله ما لم ينطق بشفته فذلك على فرض رجوعه
الى خصوص الحسد دليل على ان مطلق الحسد من دون التظاهر وترتيب الاثار
غير محرم ومجرد احتمال رجوع هذا القيد الى الحسد يكفي مويدا الى مقام الجمع
واما ثانيا فلما ذكر هذا الحديث في الكافي واتصل هذا القيد بقوله والحسد
وعلى هذا كونه راجعا اليه تقيني لان المخصص الواقع عقيب المتعدد راجع الى
الاخير قطعا وانما الكلام في غير الاخير فعلى هذا يكون المراد حرمة ترتيب
الاثار والتظاهر وثالثا ان قد ورد في بعض الاخبار ما حاصله ان المومن
لا يستعمل حسده فهذا ايضا يدل على ان استعمال الحسد حرام وفي بعض ايضا
ما حاصله ان اذا حسدت فلا تبغ فان البغي هو تظاهر الحسد وترتيب الاثار
عليه فهذه شواهد على كون المراد من تلك الاخبار هو حرمة التظاهر في خصوص

الحسد واما سائر الصفات الذميمة وترتب الآثار عليه فيقال في العرف انه
عاص ويصح هذا الاطلاق عليه عرفا واما اذا لم يظهر ما في قلبه من الكبر وغيره
من الصفات الذميمة ولم يعلم منه ترتيب الآثار على ما ضمره فلا يطلق عليه انه
عاصي ولا يصح ذلك عرفا ومن المعلوم ان مخالفة النهي عصيان فيكون المراد
من النهي في تلك الاخبار وثبوت العقاب فيها على تظاهر هذه الصفات لما عرفت
انه يصدق على المتظاهر انه عاص وثانيا ان النهي اذا تعلق بشيء فمعناه لزوم
الاجتناب عن هذا الشيء المنهي كما في قوله تعالى ان الذين يجتنبون كبائر ما تنهون
كما في قوله والذين يجتنبون كبائر الاثم الا اللمم حيث يظهر منهما ان المنهيات
لا بد من الاجتناب عنها وعلى هذا نقول ان حمل النواهي الواردة في تلك الاخبار
على معنى وجوب المعالجة غير صحيح لان المراد من النهي هو لزوم الاجتناب وهو
لا يصح عن ترتيب الآثار والتظاهر وقد ظهر مما ذكرنا ان المراد بحديث الرفع
هو دفع وجوب المعالجة عن هذه الصفات وكان مشغولا او في صدد معالجتها
ولا يظهر منه شيء من آثارها في الخارج فلا شبهة في كونه عادلا ولا فرق في
ذلك بين ان يكون العدالة عبارة عن الملكة او عن حسن الظاهر الكاشف
عن الملكة واما بيان دفع الطيرة فنقول انه يحتمل ان يكون المراد دفع حرمته
بمعنى انه كان المقتضي لحرمته موجودا لكونها شبيهة بالشرك من حيث اسناد

الضرر

الضرر اليها ويحتمل ان يكون المراد دفع ضرر الذي يحصل من التطير وان يكون
المراد دفع وجوب التوقف في العمل وعدم المضي بمعنى انه كانت العبادة جارية
بالتوقف عند التطير فكان المقتضي لوجوبه موجودا فرفع ذلك بالحديث
وبعد تلك الاحتمالات فنقول اما احتمال الثاني فيبعد ارادته لعدم كون
دفع الضرر من شأن الشارع على انه يظهر من الخبر الذي ذكره المفسره وحاصله
ان امر بالتوكل والمضي ان الضرر باق بحاله لانه لا معنى للتوكل مع عدم الضرر
ويبقى الاحتمال الاول والاخير والظاهر ان المراد هو رفع الحرمة وان كان يظهر
من امره بالامضاء في حديث اخر ان المراد دفع وجوب التوقف واباحة
الامضاء لان الامر الواقع عقيب توهم الحظر يدل على الاباحة واما بيان
دفع الوسوسة والتفكر في الخلق وهو ايضا نظير سائر الصفات الذميمة من
كون المراد دفع المعالجة وحرمة ترتيب الآثار كما يدل عليه قوله ما لم ينطق
بشفة فان هذا القيد راجع اليها في حديث الرفع المذكور في الكتاب المذكور
ومن جملة اخبار التي يتمسك بها للبراءة قوله ما حجب الله علمه عن العباد فهو
موضوع عنهم اه والنسخة فيها باعتبار لفظة علمه مختلفة فنحن نتكلم على كلتا
النسختين فنقول لا يخفى اولا ان صاحب الفصول ره صرح بكون الرواية
المذكورة موثقة وثانيا نقول ان اسناد جميع الحوادث الى الله تعالى

لامانع منه لكونه تعالى علة العلل وكذلك نسبة الاعلام الله تعالى لا
مانع منه وذلك لا يستلزم الجبر لتوسط ارادة العبد في البين والتفصيل
موكول الى محله وبعد ذلك نقول ان حجب العلم عن العباد يتصور على وجهين
احدهما ان لا يكون الحكم بالغا من الشارع بان لا يكون السفراء مامورين بتبليغه
الى العباد او انه لم يبلغ الى السفراء ايضا وثانيهما انه بلغ الى العباد ولكن اختفى
عليهم لعروض الطوارى وبعد هذين الاحتمالين فلا بد من الاستظهار من
نفس الرواية والمستظهر منها هو الصورة الاولى فلا مدخلية لها بالمقام يعني
الكلام في حكم ما شك في كون هذا الحكم المجهول من الصورة الاولى او من الثانية
نظير ما لو شك في حكم شرب التتن فنقول انه لا يمكن التمسك بالرواية المذكورة
لادخال المشكوك في صورة الاولى لانه من التمسك بعموم العام في الشبهات
المصداقية بل كل من يقول بجواز التمسك به فيها لا يقول في مفروض الكلام
وهو ما اذا كان الشك في اصل الفردية كما اذا قيل اكرم العلماء وشك في رجل
انه عالم ام لا واما التمسك بالاستصحاب فسياتي تفصيله في قوله كل شيء مطلق
حتى يرد فيه امر او نهي هذا كله في تقريب الاستدلال بناء على الصحة التي ليس
فيها لفظة علمه واما بناء على النسخة التي فيها لفظة علمه فنقول بان الظاهر
هو الاحتمال الثاني من الاحتمالين اذ فرق بين ان يكون نفس الشيء محجوبا او

علمه

علمه محجوبا فالظاهر من النسخة الاولى وهو الاحتمال الاول ومن النسخة الثانية
هو الاحتمال الثاني وبناء على ذلك فتقريب دلالتهما على المقصود واضح ودعوى
ان الظاهر منها هو كون المحجوب الموضوع عن العباد محجوبا عن كل العباد حتى
يكون حجته لعدم التبليغ في غير محله فيه ومن جملة الاخبار قوله الناس في سعة
ما لا يعلمون وفي تقريب الاستدلال ان كلمة ما اما ان تكون مصدرية ظرفية او
تكون موصولة وعلى الثاني فالاستدلال بها واضح واما على الاول فاما
ان يكون المقدر بعد قوله يعلمون لفظ شيئا فيكون المعنى ان الناس في سعة
هذه عدم علمهم بتمام الاشياء واما ان لا يقدر شيئا وعلى الاول فلا يمكن
الاستدلال الا لاثبات التوسعة للجاهل القاصر لكنه خلاف الظاهر واما على
الثاني فكيفية الاستدلال ايضا واضحة ثم ان المقرر ناقش على هذا الخبر بان غاية
ما يستفاد منه هو عدم وجوب الاحتياط على من لم يعلم بوجوب الاحتياط من العقل
والنقل وذلك امر مسلم بين الاخباريين والمجتهدين ولكن دعوى الاخباريين
هو ان ادلة الاحتياط دالة على وجوب الاحتياط وعلى فرض تماميتها واردة
على الخبر المذكور وما في معناه لكون وجوب الاحتياط معلوما ونحن نقول
بان دعوى الورود على سبيل الاطلاق ممنوعة نعم اذا فرضنا كون المراد
بادلة الاحتياط هو وجوبه نفسيا فيكون واردة على الخبر المذكور وامثاله

واما ان كان مفاد ادلة الاحتياط هو الوجوب الارشادي الغيري بمعنى انه كان
مفادها ايجاب الاحتياط لاحراز الواقع وبعبارة اخرى كان مفادها اثبات
المؤاخذة على الواقع المجهول حتى يكون الايجاب ح موافقا مع حكم العقل بوجوب
الاحتياط عند احراز ثبوت المؤاخذة على مخالفة الواقع المجهول من الخارج ح فيقع
التعارض بينها وبين ادلة البراءة او مفادها ترتب المؤاخذة على الواقع المجهول
ومفاد ادلة البراءة عدم ترتب المؤاخذة عليه نعم لو كان الدليل على البراءة حكم
العقل بقبح العقاب من دون بيان وحجة او كان الادلة النقلية لها ايضا بهذا المعنى
فيكون ادلة الاحتياط واردة عليها مط لتحقق البيان نعم لو كان الدليل على الاحتياط
هو حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل فيكون دليل العقلي للبراءة وهو قبح العقاب
بلا بيان واردا عليه لانه بعد حكم العقل بذلك يصير الضرر مقطوعا عدمه اذا
عرفت ما ذكرنا ظهر لك ان الظاهر من الرواية المذكورة لما كان كون كلمة ما
موصولة وكان مفادها عدم وجوب الاحتياط واثبات التوسعة فيما لم يعلم بخصوصه
وبعنوانه من الوجوب والحرمة فيقع التعارض بينها وبين ادلة الاحتياط مط فان
قلت انه بناء على ما ذكرت لو كان مفاد ادلة الاحتياط هو ايجاب الاحتياط بالوجوب
الارشادي فيقع التعارض بينها وبين ادلة البراءة لو كان مفادها رفع
المؤاخذة عن مخالفة الواقع المجهول مع انه من الواضح المسلم تقدم ادلة اعتبار

الطرق

الطرق والامارات على ادلة البراءة حتى بناء على ما اختاره المفسر من كون مفاد
ادلة اعتبار الامارات اثبات المؤاخذة على الواقع المجهول حيث افاد بانه لا
يترتب المؤاخذة على مخالفة نفس الطرق بل انما هي تترتب على مخالفة الواقع
الذي يكشف الطرق عنه على فرض المصادفة وبناء على ذلك فلو لم يصادف
الطرق مع الواقع فلا مؤاخذة على مخالفة نفس هذا الطرق فح يكون دليل
اعتبار الامارات مقدمة على اصالة البراءة مع كون مفادها نظير مفاد ادلة
الاحتياط فكيف تقول بعدم تقدمها على اصالة البراءة قلت اولا ان المختار
عندنا غير ما اختاره المفسر لما حققناه في محله ان مفاد دليل الامارات و
الطرق هو وجوب الاخذ بنفس الامارة وكون المؤاخذة عليها لا على الواقع و
بناء على ذلك فلا وجه لمقايسة تلك الادلة بادلة الاحتياط التي مفادها
اثبات المؤاخذة على الواقع المجهول اذ ح يكون مفادها نظير مفاد الدليل
الدال على وجوب الاحتياط بنفسه وثانيا انه على فرض تسليم ما اختاره المفسر
فالوجه في تقدم الامارة بضميمة ادلة اعتبارها وهي الحكومة او غيرها غير
موجود في المقام لانه ليس لادلة الاحتياط لسان شرح للبراءة حتى يتحقق
الحكومة مع ومن جملة الاخبار رواية عبد الاعلى عنه ع قال سئلته عمن لم يعرف
شيئا هل عليه شيء قال لا واعلم انه لا يمكن الاستدلال بها الا بما هو المقصود

والابناء على كون المراد من الشيء الاول فرد معين مفروض في الخارج حتى يكون
مفادها انه هل عليه شيء في خصوص ذلك الشيء المجهول ام لا فيدل الجواب على
المطلوب الا انه لما كان هذه الكلمة نكرة واقعة في سياق النفي ولو لم يكن ظاهره
في العموم فلا اقل من احتماله فلا يتم الاستدلال نعم ح يمكن الاستدلال بها لرفع
المواخذة عن القاصر الذي لا يدرك شيئا ومن جملة الاخبار قوله ع ايما امرء
ركب امرا بجهالة فلا شيء عليه وتقريب الاستدلال واضح الا انه نوقش عليه
من وجهين الاول ان الظاهر من الجهالة الواردة في الرواية هو فعل الشيء باعتقاد
انه صواب مع الغفلة عن الواقع فلا يكون شاملا صورة التردد في كون فعله صوابا
او خطاء حتى يكون الاستدلال بها الثاني انه لو كان المراد من الجهالة هو الاعم
من اعتقاد الصواب والغفلة عن الواقع ومن صورة التردد والشك فيلزم ورود
التخصيص على الرواية حيث انه لا شك في كون الشاك المقصر معاقبا فلا بد
من تخصيصها بالشاك الغير المقصر وسياقها آب عن التخصيص فلا بد ان يكون المراد
من الجهالة هو الاعم حتى لا يلزم التخصيص وح لا يشمل للمقام ولعل الترقي اباء
سياقها عن التخصيص هو ان لسان الرواية لما كان لسان جعل العذر ليكون
مفادها هو معذورية الجاهل فيكون موافقا لحكم العقل ولهذا كان الظاهر
من الجهالة هو اعتقاد الصواب والغفلة عن الواقع ومن الواضح المسلم انه لا مجال

لو ورود

او ورود التخصيص بحكم العقل فيكون سياق الرواية آبيا عن التخصيص الا ترى
انه لما كان لسان بعض الاخبار العلاجية انه يجب طرح ما خالف الكتاب من المتعارضين
فهذا اللسان قابل للتخصيص واما اذا تغير لسان الاخبار بان بينا لان لسانها
هو اني لم اقل مخالفا للكتاب فلا يجوز تخصيصه لان هذا اللسان آب عن التخصيص
والحاصل ان الاشكال بخلاف لسان الاول من الرواية المذكورة انهم لما تدل
على معذورية الجاهل ولسانها موافق للحكم فيكون ابيا عن التخصيص والحاصل
ان الاشكال في انه يتفاوت المعاني والمفاد بتفاوت التعبير فرب عبارة
قابلة للتخصيص ورب عبارة ابية عنه وذلك امر وجداني ولكن يرد على الاشكال
بناء على الوجه الثاني بان التخصيص لازم على كل تقدير حتى بناء على القول
بكون المراد من الجهالة هو اعتقاد الصواب والغفلة عن الواقع وعدم شمولها
لصورة التردد اذ ح يلزم تخصيص الرواية بالغافل الغير المقصر لانه لا ريب
في كون الغافل المقصر معاقبا فلا يمكن التمسك بلزوم التخصيص لعدم كون
المراد من الجهالة هو الاعم فان قلت ان التخصيص اللازم بناء على كون
المراد من الجهالة هو الاعم اكثر من التخصيص الذي يلزم بناء على كون المراد
منها هو اعتقاد الصواب والغفلة عن الواقع اذ الشاك المقصر اكثر من الغافل
المقصر قلت انه كما يكون التخصيص على فرض كون المراد هو الاعم كثيرا كذلك

يكون افراده كثيرة وكما ان التخصيص على فرض كون المراد هو اعتقاد الصواب والعقلاء قليلا كذلك يكون افراده قليلا فنسبة الافراد الداخلة بالنسبة الى الخارجة على تقديرين على السواء ومن جملة الاخبار قوله ان الله تعالى يحتج على العباد بما اتيهم وعرفهم وتقريب الاستدلال واضح حيث انه يدل بالمفهوم على عدم احتجاجه تعالى بما لم يؤتهم ولم يعرفهم ولكن اشكال المقدرة بما مرّ كراراً وارد على فرض تمامية دلالة هذه الرواية بكون ادلة الاحتياط واردة عليها وقد تقدم تفصيل الجواب هذا في دلالة هذه الرواية واما سندها فيظهر من المجلسي ره في تعليقاته على الكافي وثاقتها كما انه نقل في اوائل قضاء الوسائل هذه الرواية بطريق ثلثة ولا يخفى ايضا انه ورد بعض الاخبار التي لم يتمسك المقدرة بها منها قوله كفاك ما تعلم علما لا تعلم ومنها قوله ان الله تعالى لا يخاطب بما لم نعلم وغيرها ومن جملة الاخبار قوله في مرسلة الفقيه كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي قال المقدرة ودلالته على المطلق اوضح من الكل ولم يتعرض للمناقشة عليها كما تعرض على الاخبار السابقة ونحن نقول بان هذه الرواية مردودة سنداً ودلالة اما الاول فلارساله واما الثاني فلان الظاهر من علم ورود النهي علم صدوره عن الشارع حقيقة او بمجرد صدوره منه سواء وصل الينا ام لا لا يتصل من جهة عروض

بعض

بعض العوارض يصدق في ورود النهي فالرواية اجنبية عما نحن فيه وهو اثبات البراءة في محتمل الحرمة واحتمال ورود النهي واختفائه من جهة الطوارى وان قلت انه يتمسك بهذه الرواية لعدم ورود النهي قلت انه يتمسك بالعموم في الشبهات المصداقية نعم يمكن التمسك بها لاثبات الاباحة في الافعال الخالية عن امارات المصلحة والمفسدة ولم يرد من الشارع نهي عنها بالخصوص وهذه الرواية تكون رداً لمن قال بان الاصل فيها الحظر مستدلا بانه تصرف في ملك الغير من دون اذن من قبله وهو قبيح فان الاذن يكون ثابتاً بهذه الرواية ثم انه ينبغي التنبيه على امور الاول انه لا يخفى ان موضوع اصالة الاباحة والحظر هو ما ذكرناه وهو الفعل الخالي عن امارات المصلحة والمفسدة و ولم يكن من الشارع نهياً وارداً عليه بخصوصه وعلى هذا لا يشمل المورد الذي يحتمل ورود النهي فيه وهو موضوع اصالة البراءة لانه لو كان موردها اعم من مورد البراءة فلا بد للقائلين بالحظر ان يستدلوا بادلة الاحتياط لاثبات مدعاهم مع انهم لم يستدلوا الا بما ذكرناه والحاصل ان الفرق بين مورد اصل الاباحة وكلما كان ورود النهي مشكوكا هو مورد للبراءة وقد قيل في مقام الفرق وجوه اخر منها ما ذكره الفصول بقوله ثم الفرق بين هذه المسئلة ومسئلة اصل الاباحة لا بد هو ان البحث هنا مقصور على دلالة العقل

واما البرائة فموردها اعم مما ذكرناه لكان مورد ما كان نهي الشارع بنفسي العلم فيه مورد الاصالة الاباحة

والبحث هناك مبني على ما لاحظه الشرع ايضا انتهى ومراده ان مورد البحثين واحد
لا ان في اصالة الاباحة لا يبحث الا عن دلالة العقل وفي البرائة يبحث عن دلالة
الشرع ايضا ونحن نقول يرد عليه اولا ان كون البحث في اصالة الاباحة مقصورا
على دلالة العقل على الاباحة اما من جهة كونها معنونة في مباحث الادلة العقلية ففيه
ان اصالة البرائة ايضا كانت معنونة في الادلة العقلية واما من جهة انه لم يستدل
لها الا بالدليل العقلي وهو قبح التصرف في مال الغير ففيه ان عدم استدلالهم
بالشرع انما هو لعدم وجدان الدليل الشرعي على الاباحة بالمعنى المذكور و
لذلك استدل بالدليل الشرعي من ظفر به كصاحب الامالي والقوانين حيث
استدل لاثبات الاباحة بقوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وثانيا انه
كيف يمكن ان ينسب الى العلماء بانهم يعنونون مسئلة واحدة تارة بلحاظ دلالة
العقل لها فقط وتارة بلحاظ العقل والشرع معا وثالثا انه بناء على ما ذكره
فكان على القائلين بالاباحة التمسك بما تمسكوا به للبرائة من قبح العقاب بلا
بيان مع انهم لم يستدلوا بذلك ابدا وكان ايضا للقائلين بالحظر التمسك
باخبار التوقف والاحتياط او بالدليل العقلي له وهو دفع الضرر المحتمل و
الحاصل انه لا وجه للفرق بما ذكره وعلى هذا القول مناقشات كثيرة غير ما
ذكرناه ولكن اختصرنا على ما ذكرناه خوفا من التطويل ومنها ما قاله بعض اخر

وهو

وهو ان محل البحث في اصالة الاباحة انما هو قبل ورود الشرع وقبل بعثه
تعالى الرسول ص وفي اصالة البرائة بعده وبعد البعث وفيه ان الادلة
التي يستدل بها للاباحة والحظر لا تفرق بين قبل البعث وبعده وثانيا انه بناء
على ذلك لا وجه لعنوان المسئلة باصالة الاباحة في الاصول التي هي مقدمة
للفقه بل كان محله في علم الكلام وبيان صحة العقاب وعدمه وثالثا بانه بناء
على هذا لا وجه لاجراء اصالة الاباحة والتمسك بها في المسائل الفقهية لانه
لا يترتب عليها اثر عملي في زماننا هذا مع انه نرى تمسكهم بها كثيرا ومنها ان
مورد البحث في اصالة الاباحة هو جريانها في الشبهات التحريمية وفي البرائة
هو جريانها في الشبهات الوجوبية وفيه ما لا يحتاج الى البيان لوضوح فساده
حسبما يظهر من تعميم البحث في البرائة للمسئلتين الامر الثاني وهو انه بعد ما
عرفت من انه لا يمكن التمسك بقوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي لاثبات
البرائة فاعلم انه ان تمسكنا باستصحاب عدم ورود النهي في المورد المشكوك
يصير هذا المورد مصداقا لقوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي ويمكن اثبات الاباحة
به في المورد المشكوك فان قلت انه لما نعلم اجمالا بورود حكم في الموارد
المشكوكة فلا مجال لاجراء اصالة عدم ورود النهي في الموارد المشكوكة حتى
يصير هذا موردا لقوله كل شيء مطلق لكونها معارضة لاصالة عدم ورود

الاباحة قلت انه لا مانع من جريان الاصل في اطراف العلم الاجمالي على المختار
في محله انه لو علمنا اجمالا بورود النهي المردد في موضوعين فلا مانع من جريان
الاصل في كل منهما بل قلنا بجريانه فيما اذا دار الامر بين المحذورين حتى يثبت
الاباحة الظاهرية مضافا الى انه لا مجال لجريان اصالة عدم ورود الاباحة
لعدم ترتب اثر عليها فلا معارض لاصالة عدم ورود النهي كما سيأتي وثانيا
انه لا ريب في جريان اصالة عدم ورود النهي من دون ان يكون معارض له حتى
بناء على القول بعدم جريان الاصل في اطراف العلم الاجمالي لانه قال المقرر
انه اذا كان احد الاصلين المتعارضين بلا اثر فلا مانع من جريان الآخر مثل
الوارد في الوكيل وكالته في بيع الجارية وقال الموكل باني وكلتك في بيع العبد
دون الجارية فح لما لم يمكن اثر لاصالة عدم التوكيل في بيع العبد فلا مانع
من جريان اصالة عدم التوكيل في بيع الجارية فكذلك نقول في المقام فانه
لما لم يكن على اصالة عدم ورود الاباحة اثر فلا مانع من جريان اصالة عدم
ورود النهي حتى يترتب عليه الاطلاق المستفاد من قوله كل شيء مطلق حتى يرد
فيه نهي ان قلت انه يترتب على اصالة عدم ورود الاباحة اثر وهو نفس
عدم الاباحة قلت ان كون عدم الاباحة اثر الاصالة عدم ورود الاباحة
انما هو حكم العقل لا بالشرع حيث لا يستفاد من الشرع كون الاباحة اثر الورود

والاباحة

والاباحة فهو اثر عقلي لا يثبت بالاصل لكونه مثبتا وغير حجة ان قلت ان استصحاب
العدم لا يجري في ورود الاباحة بل يجري في نفس الاباحة التي هي اثر شرعي
فيقع التعارض بينه وبين اصالة عدم ورود الاباحة قلت ان اصالة عدم
النهي اصل موضوعي لكونها مثبتة لموضوع الاباحة المستفادة من قوله كل شيء
مطلق واصالة عدم الاباحة اصل حكمي ولا تعارض بينهما لكون الاولى سببا
والثانية مسببا فالاولى حاكمة على الثانية فظهر مما ذكرنا انه لا مانع من جريان
اصالة عدم ورود النهي في المورد المشكوك حتى على القول بعدم جريان الاصل
في اطراف المعلوم بالاجمال مضافا الى انه كيف يمكن دعوى العلم الاجمالي
بورود حكم في الموارد المشكوك سوى الحكم المستفاد من قوله كل شيء مطلق
اذ من المحتمل ان يكون الحكم الثابت فيها هو نفس الاباحة المستفادة من قوله
كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي هذا كله في هذه الرواية ومن جملة الاخبار ما
رواه عبد الرحمن بن حجاج ولا بد لنا اولا من استظهار منها ثم التعرض لما
افاده المقرر فنقول ان قوله فيمن يزوج امرأة من عدة ظاهر في كون السؤال
عن الحكم الوضعي وحرمة الابدية سيما ملاحظة جواب الامام ع بقوله فليزوجها
كذلك فقد يعذر الناس في الجهالة بما هو اعظم وان كان في نفسه قابلا
لكون المراد مرددا بين الحكم التكليفي والوضعي الا انه بقرينة السابق وتلك مضى

بقرينة اللاحق وهو قوله اذا انقضت عدتها فهو معذور ويتعين كون المراد هو
الحكم الوضعي ثم ان السائل سأل مسئلة اخرى وهي قوله قلت بأي الجهالتين اعذر
اقول ان الظاهر من كلمة اي كونها استفهاما عن شيء مردد بين متباينين واما
قوله اعذر من الآخر فيحتمل ان يكون افعل التفضيل وح لا بد من ان يكون السائل
عالما بان المعذورية في شيئين واحدهما اعذر من الآخر فسأل عن تعيينه اذا عرفت
فنقول ان المختار هو تعين الاحتمال الثاني وذلك من وجوه الاول صحة استعمال
اعذر بمعنى صار ذا عذر كما نقل ذلك في القاموس وغيره الثاني قد عرفت
ان بناء على احتمال الاول يكون السائل عالما بكون المعذورية في كلتا الجهالتين
ويعلم ايضا ان احديهما اعذر من الاخرى وعلى هذا فلا معنى لجواب الامام بقوله
احدى الجهالتين اهون من الاخرى لانه كان الاهونية معلومة عند السائل
الثالث انه يلزم زيادة قوله قلت فهو في الاخرى معذور فانه بعد علمه با
المعذورية كما هو قضية احتمال الاول لا وجه لسؤال ثانيا ان قلت انه سواء
كان المراد هو الاحتمال الاول او الثاني يلزم زيادة ما ذكر لان السائل ان كان
قوله اعذر افعلا تفضيليا فقد عرفت ان لازم ذلك كونه عالما بالمعذورية في
كلتا الجهالتين وان كان من باب صار ذا عذر فقول الامام في الجواب و
هو ان احدى الجهالتين اهون من الاخرى آه يدل على ذلك لكون ذلك افعل

التفضيل

التفضيل

مسلما وقضيته ذلك ثبوت الوصف في كل من المفضل والمفضل عليه وعلى اي حال
لا وجه لقوله قلت فهو في الاخرى معذور لكونه عالما بالمعذورية على
كل تقدير قلت انا نقول ان الخصوصيات التي تكون في الكلمات من قبيل
اشتراك المفضل والمفضل عليه في اصل المبدء وان كانت في كلام المتكلم
فلا يمكن القول بكونها مخفية على المتكلم واما اذا كانت في كلام الغير فيمكن
القول باختفائها على المخاطب وح نقول ان قوله اعذر يكون بمعنى اعذر
وعليه قد عرفت انه يلزم كون السائل عالما بكون المعذورية في كلتا
الجهالتين واما قوله اهون وان كان افعل التفضيل الا انه من الممكن اختفاء
تلك الخصوصية وهو اشتراك المفضل والمفضل عليه في اصل المبدء عليه
في نظر السائل ولذا سأله ثانيا بقوله قلت فهو في الاخرى معذور ولا يلزم
ح زيادة في الرواية هذا كله فيما استظهرناه من الحديث المذكور واما بيان
الاستدلال بها فيتوقف على تسليم مقدمتين احدهما كون قوله اعذر افعل
التفضيل وثانيهما كون السؤال عن الحكم التكليفي وعليه يكون السؤال عن
شيئين احدهما عن التزويج في حال الجهل بكونها ذات عدة وهذا خارج
عن مفروض الكلام لكونه داخلا في الشبهة الموضوعية وثانيهما عن الحكم
التكليفي اي المؤاخذة الناشئة عن الحرمة الابدية وكان السائل عالما بالمعذورية

وقرره الامام ع ونحن نقول قد عرفت منا منع المقدمتين وان قوله اعذر ليس
افعل التفضيل وكذا سؤال السائل ليس عن الحكم التكليفي بل هو عن الحكم الوضعي
خصوصاً بملاحظة بعض فقرات الصحيحة التي ذكرها في نكاح الوسائل المشتملة
على قوله الحال ان مرجعها فان صريح في كون السؤال عن الحكم الوضعي وهو الحرمة
الابدية ومع الغمض عما ذكرناه نقول ان تعليل الامام ع بقوله وذلك لانه
لا يقدر معها على الاحتياط يخرج الرواية عن مفروض الكلام لان حكمه بالمعذورية
بدلالة تعليله من جهة عدم قدرته على الاحتياط بترك التزويج ومن ليس بقادر
على الاحتياط هو الغافل لا الجاهل المتردد لانه يقدر على الاحتياط من جهة التفاته
فعليه يكون الصحيحة خارجاً عما نحن فيه ويكون مثبتاً لحكم الغافل بالنسبة
الى الحرمة الابدية ان قلت ان في الرواية اشكالا من جهة اخرى وهو انه لا وجه
لحكم الامام ع بالمعذورية في الجاهل بالعدة لانه بقرينة المقابلة مع قوله ان
الجاهل بالحرمة معذور لعدم قدرته على الاحتياط يكون الجاهل بالعدة ممن
يقدر على الاحتياط ويتصور الجهل بالعدة على وجوه وهي انه اما ان يكون جاهلا
باصل العدة ومشروعيتها واما جاهلا بمقدارها وهاتين الصورتين من الشبهة
الحكمية ولا بد فيهما من الفحص واما ان يكون جاهلا بخروج المرأة عن عدتها و
ح لا بد بحكم الاستصحاب المركوز في الاذهان عدم معذوريته فالحاصل ان

في

في هذه الصور الثلث قادر على الاحتياط ولا وجه لكونه معذوراً قلت ان
هنا صورة اخرى وهو الجهل بكونها في العدة والصحيحة ظاهرة في هذه الصورة فحكم
الامام ع بالمعذورية مختص بهذه الصورة ومن المحقق في محله عدم لزوم الاحتياط
في الشبهات الموضوعية التي منها صورة المفروضة وبما ذكرناه يوضح عبارات
المتن ايضا ويكون جواباً لما اورده المفسر على الرواية المذكورة فلا تغفل ثم ان
في الرواية اشكالا آخر وهو لزوم التفكيك بين الجهالتين لما عرفت ان المراد بالجهالة
بالحرمة الابدية هو الغفلة عنها بدلالة قوله لانه لا يقدر معها على الاحتياط و
المراد بالجهالة بكونها في العدة هو الشك والتردد واما دفعه فبان يقال ان الاطلاقات
قد تكون منصرفة الى الافراد الغالبة والغالب في الجاهل بحرمة الابدية هو
غفلته عن هذا الحكم بل يمكن استناد الغفلة في خصوص الحرمة الابدية بغالب
الناس فلذا حمل الجهل بها على الغفلة واما الجهالة بكونها في العدة فنقول انه
لما كان الغالب في الجاهل بكونها في العدة هو التفاته الى الحكم الشرعي غاية
الامر انه حصل له تردد في كون هذه المرأة موضوعاً للحكم ام لا فلذا حمل على الغافل
تنبيه وهو انه قد ذكر المفسر هنا خبراً ع مأخوذاً من الذكرى وهو مع كثرة التكلفات
والتكلفات غير صحيحة لانه يستدل به على المطلوب ولم يذكر خبراً صحيحاً صريحاً في
المدعى وهو قوله كل شيء لك حلال حتى تعرف او تعلم انه حرام مع انه لا مناقشة

فيه الا ما ذكره المفيد ره من ان الظاهر من قوله كل شيء هو الجزئيات الحقيقية وعليه تخصيص صورته بالشبهات الموضوعية ونحن نقول ان دفعها في كمال الوضوح لانه لو سلمنا ان المراد بقوله كل شيء هو الجزئيات الحقيقية وكان مثبتاً لحكم الشبهات الموضوعية نقول ان الشك في حلية هذا اللحم الذي هو جزئي حقيقي اما ان يكون من جهة الشك في انه داخل تحت الكلي او من جهة الشك في اصل الحكم الكلي الذي يكون هذا الجزئي داخلاً تحته وعلى هذا يدل الخبر هذا على البراءة في كليهما ولا نقص في هذا الخبر غير ما ذكرناه وهذا التقرير جار في جميع الشبهات الموضوعية بمعنى انها ترجع الى الشك في اصل الحكم الكلي فتدبر واما ما نقله عن الشهيد في الذكرى وهو قوله كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه اقول ان مفاد هذه الرواية حسبما نقله المفيد ره عن شارح الوافية هو ان كل فعل من الافعال التي تتصف بالحل والحرمة وكذا كل عين مما يتعلق به فعل المكلف ويتصف بالحل والحرمة اذا لم يعلم الحكم الخاص به من الحل والحرمة فهو حلال اقول قد تقرر في محله ان الاحكام اذا تعلق كل منها بعين من الاعيان فلا بد بدلالة الاقتضاء ان يكون المراد تعلق الحكم بفعل المكلف لا بالعين نفسه كما في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وقوله حرمت عليكم الميتة ونحو ذلك فانه يقدر في كل منهما فعلاً مناسباً كالوطي في الاول والاكل في الثاني وعلى هذا نقول انه لا حاجة

الى

الى العبارة الثانية في كلام شارح الوافية وهو قوله كل عين اه لانه بعد ما عرفت ان الاعيان غير قابلة للاتصاف بالحل والحرمة بل المتصف بهما هو فعل المكلف فما يستفاد من هذه العبارة يستفاد من العبارة الاولى وهو قوله وهو قوله كل فعل فهي مستغنى عنها وهذا بخلاف العكس لانه ربما يصدر من المكلف افعال مع عدم تعلقها بعين من الاعيان كالكذب وسب المؤمن والغيبة وغيرها فكان ترك العبارة الثانية اولى ثم اوضح شارح الوافية ما افاده اولاً في المعنى المراد من الرواية بقوله ثانياً فصار الحاصل ان ما اشتبه حكمه وكان محتملاً لان يكون حلالاً ولان يكون حراماً سواء علم حكم كلي فوقه او تحته بحيث لو فرض العلم باندراجه تحته او تحققه في ضمنه يعلم حكمه ام لا اقول في شرح عبارته انه اذا فرض المشكوك هو الجزئي الحقيقي بعنوانه الخاص كهذا اللحم المخصوص فلا بد ان يكون فوقه كلياً وكان ذلك الجزئي مندرجاً فيه وهو المذكى او الميتة ان فرضنا ان المشكوك هو هذا اللحم المخصوص لكن بالقاء قيد الخصوصية بان يكون المشكوك هو هذا اللحم الغنم لكن من حيث هو لحم الغنم وعلى هذا يكون المشكوك جنساً وكلياً وفي تحته كليات هي انواع للجنس كالميتة والمذكى فيما ذكرنا ظهر المراد من قوله سواء علم حكم كلي فوقه او تحته ثم بعد ذلك افاد في توضيح المراد ثالثاً ان المراد من الرواية ان كل شيء فيه الحلال والحرام عندك بمعنى انك تقسمه الى

هذين ونحكم عليه باحدهما الا على التعيين ولا ندري المعين منهما فهو لك حلال
هذا تمام ما افاده في شرح الرواية واورد عليه المفسرة من وجهين الاول انه لا
يمكن ان يكون المراد من الشيء هو خصوص المشتبه كاللحم المشترى من السوق لان التركيب
مشتملة على لفظ منه الظاهر في التبعيض والشيء الواحد الشخصي لا يكون بعضه حراما
وبعضه حلالا لكن اعرض عن هذا الايراد من جهة اختلاف النسخة وعدم لفظ منه
في بعض النسخ الثاني ما افاده بقوله واما ما ذكره المستدل من ان المراد من وجود
الحلال والحرام فيه احتمالا وصلاحيته لهما فهو مخالف لهذه القضية وحاصل
الاشكال ان الظاهر من القضية وهو وجود الحلال والحرام فيه وجودهما فعلا
لظهور القضية بالفعلية وهو لا يصح مع كون المراد من الشيء هو المشتبه لان اللحم
المشترى مثلا لا ينقسم الى الحرام والحلال فعلا ونحن نقول ان هنا ظهورين احدهما
ظهور الشيء في الجزئي الحقيقي وثانيهما ظهور القضية في الفعلية ومع بقائهما
على ما هو عليهما من الظهور يلزم المحال كما ذكره فلا بد من رفع اليد عن احدهما و
التصرف فيه فنقول ان صاحب الوافية تصرف في ظهور الثاني وجعل القضية
فرضية كما يصرح به قوله في اول عبارته وهو قوله كان محتملا لان يكون حلالا
وان يكون حراما وكذا في سائر عباراته شواهد على حمل القضية على الفرضية
وابقاء الشيء بظهوره والمفسرة تصرف في لفظ الشيء وحمله على الكلي والحاصل

ان

ان احد التصرفين لازم على كل تقدير فلا اشكال من هذه الجهة على صاحب الوافية
وان كان ولا بد من الاشكال عليه فالمناسب ان يورد عليه ترجيح تصرف المفسرة
وتقديمه لا بما ذكره المفسر ومن هنا ظهر عدم ورود الايراد الآخر للمفسرة عليه و
هو قوله وايضا الظاهر ان المراد بقوله حلال وحرام كونه منقسما اليهما و
وجود القسمين بالفعل لا مرددا بينهما ووجه الدفع هو انه بعد ما كان المراد
من الشيء هو الجزئي الحقيقي ولا يمكن انقسامه حقيقة الى شيئين فلا بد من ارتكاب
خلاف ظاهره وحمله على الترديد كما يصرح بذلك ايضا في قوله بمعنى انه يجوز
لنا ان نجعله منقسما الى الحكمين فنقول هو اما حلال واما حرام فانه لا بد من كون
المراد من التقسيم اليهما هو الترديد بان نقول هذا اما حلال واما حرام غاية
الامر انه يكون مسامحة في التعبير عن الترديد بالتقسيم وهي سهل مع انه يمكن عدم
تحمل الناسخ ايضا بجعل الحكم على الاطلاق منقسما والحاصل ان ما ذكره المفسرة
من المناقشات ظاهرة الدفع فالاحسن نقل الكلام الى ترجيح التصرفين وقبل
الشروع لا بد من التعرض لامرين الاول انه بناء على ترجيح تصرف صاحب
الوافية يكون الحديث دليلا على المطلوب وهو البراءة في الشبهة الحكمية لان
معنى الحديث ح هو ان كل جزئي حقيقي مشكوك كان فيه احتمال الحلية والحرمة
فهو لك حلال حتى تعرف الحرام وليس متعرضا لبيان كون منشأ الشك

هو الامور الخارجية اذ الشك في حكم الكلي وكذا في جانب الغاية لا يفرق بين
كون منشأ المعرفة هو معرفة الحكم الكلي او اندراج هذا المشكوك في الكلي
فظهر ان الحديث بهذا التقريب عام للشبهة الحكمية والموضوعية الثاني
انه قد يصرف المفسده في الحديث بوجه اخر وهو الاستخدام ونحن نقول انه لا
فرق بين هذا التوجيه وتوجيه الاخر وهو حمل الشيء على الكلي في مقام الثمرة
لانه لا يتفاوت الامر بين كون المراد من الشيء هو الكلي اولا وبين كون المراد
من الضمير الراجع اليه وعلى اي حال نقول ان هذا التوجيه ركيك في المقام
لان بعد كون المتكلم في مقام بيان الاحكام فارتكاب الاستخدام غير مناسب
عرفا الا ان يكون العلاج منحصرا اليه كما في قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن
على ما قيل هذا فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول انه لا بد من بسط الكلام في مقامين
الاول في ترجيح احد التصرفين الثاني انه اذا فرضنا ترجيح تصرف المفسده فلا
من التعرض لدلالته على المطلوب او عدم دلالته عليه فعلى هذا نقول اما
المقام الاول في ترجيح احد التصرفين والظاهر هو اولوية تصرف المفسده
من تصرف صاحب الوافية وذلك من وجوه الاول هو لزوم الاضمار على طريقة
صاحب الوافية وهو اضمار الاحتمال بل الاحتمال البين في كلامه حسبما ذكرنا انفا
وعدم لزوم ذلك على طريقة المفسده لانه تصرف في الشيء وابقى الجملة على ظهورها

في الفعلية

في الفعلية فلا اضمار على طريقته غاية الامر انه يلزم عليه ارتكاب خلاف ظاهر
وهو حمل الشيء على الكلي وذلك ليس بمجاز حتى يكون مقابلا مع الاضمار و
ملاحظة الترجيحات المذكورة في باب تعارض الاحوال اللهم الا ان الاصطلاح
في الاصول تسميته كلما يخالف الظاهر بالمجاز وح نقول ان المجاز خير من الاضمار
خصوصا من اضمار مثل الثاني وهو ان الجملة ظهورها في الفعلية اكثر من ظهور
الشيء في الجزئي الحقيقي فيكون التصرف في الظاهر اولى من التصرف في الاظهر
الثالث هو ان العرف بعد القاء امثال هذه التراكيب اليه يحكم بان قوله فيه
حلال وحرام مبين للشيء المذكور فلا يفهم العرف ان يكون المبين بالفتح
مشتملا على المبين فعلى هذا يكون الشيء كليا الرابع هو ما ذكره المفسده وهذا
يرد على فرض كون الرواية مشتملة على كلمة منه لان الجزئي الحقيقي غير قابل
للتبعيض كما ذكره وان قيل ان الاستخدام كما اسلفناه فنقول ان مع الاستخدام
ايضا لا يصح حمل الشيء على الجزئي الحقيقي لانه يكون معنى الرواية ح ان كل جزئي
مشكوك وكان في نوعه حلال وحرام فهو اي الجزئي الحقيقي المشكوك لك حلال
حتى تعرف الحرام من نوعه ولا معنى لان يكون معرفة شيء اخر غاية لحلية شيء
اخر بمعنى انه لا مناسبة في ذلك فقد ظهر مما ذكرنا ضعف ما ذهب اليه صاحب
الوافية وترجيح ما ذهب اليه المفسده اما المقام الثاني وهو في بيان ان بعد

وجود قسم الحلال وقسم الحرام فيه فهو حلال وعلى هذا يكون الرواية دليلاً
على البراءة في خصوص الشبهات الموضوعية ويكون المراد بالكلي هو النوع
اي الكلي السافل لان منشاء الاشتباه في لحم الغنم المشترى من السوق هو وجود المذكى
والميتة في مطلق لحم الغنم ثم انه لتوضيح ذلك لا بد من بعض الكلمات فنقول ان
قلت ان الغرض من القيود مجرد الاحتراز ولا دلالة لها على شيء اخر سواه نلتزم
مع الغمض عن منع كون القيد لمجرد الاحتراز انه لو لم نقل بان قوله فيه حلال
وحرام يدل على بيان منشاء الاشتباه يلزم كونه لغواً لان الرواية السابقة
وهو قوله كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام من دون اشتمالها على هذا القيد
يدل على الاحتراز عما ذكره في شرح هذه الرواية فلا بد ان يكون هذه الرواية
دالة على شيء اخر لاشتمالها على الزيادة والا يلزم العنوان قلت انه بناء
على ذلك لا انحصار في فائدة القيد في خصوص ما ذكرت من كونه مبيناً للمنشاء
الاشتباه بل يمكن فرض فوائد اخرى منها ان الغرض منه بيان الامتنان على
العباد بمعنى ان ما كان فيه حلال وحرام كان في مشكوكه مقتضياً للاحتياط
فرفعه الشرع منه على العباد ومنها ان يكون الغرض منه بيان منشاء التفات
المكلف الى منشاء الاشتباه ومنها ان يكون المراد منه تاكيد الحكم بالحلية بمعنى
ان جميع المشكوك محكوم بالحلية حتى ما كان فيه حلال وحرام وبعد فرض

كون معنى الرواية هو ما اختاره المقدس من التصرف في لفظ الشيء وابقاء الجملة
على ظهورها في الفعلية هل يدل الرواية على المطلوب ام لا فنقول انه لا بد
من ملاحظة الكلي الذي يراد من الشيء فان كان المراد به هو النوع المعبر عنه في
لسان الاستاد دام ظله العالي بكلي السافل فيكون الرواية مختصة لبيان البرائة
في الشبهات الموضوعية لانه يكون معنى الرواية انه ح ان كل نوع او كلي مشكوك
وفيه حلال وحرام اي صنف منه حلال كالمذكى وصنف منه حرام كالميتة فهو
لك حلال اه ويصدق ذلك على لحم الغنم المشكوك تذكيته وهو شبهة الموضوعية
وان كان المراد هو الجنس المعبر عنه في لسانه بالكلي العالي فيكون الرواية دليلا
على البرائة في الشبهات الحكمية ايضا لان معنى الرواية ح هو ان كل جنس او كلي
عالي مشكوك وكان فيه حلال وحرام اي نوع منه حلال ونوع كلحم الغنم
ونوع منه حرام كلحم الخنزير فهو لك حلال اه ويصدق الرواية على لحم الحمير
المشكوك حكمه فرضاً ويدل على حليته لان مطلق اللحم مما فيه حلال وحرام
ومشكوك حلال حتى تعرف الحرام اذا عرفت ذلك فنقول ان المختار عند المقدس
هو المعنى الاول واختصاص الرواية بالشبهات الموضوعية والدليل عليه
هو ان قوله في الرواية فيه حلال وحرام اه ليس لمجرد الاحتراز بل المقصود
منه شيء اخر وهو بيان منشاء الاشتباه بمعنى ان المشتبه الذي كان منشاء

الاشتباه

وجود امثال هذه الفوائد يخرج القيد عن اللغوية مع عدم كونه احترازها فيكون
الرواية عامة للشبهات الحكمية ايضا قلت مع وجود احتمال كون القيد لفائدة
الاحتراز وللفوائد المذكورة يصير قوله فيه حلال وحرام في الرواية مجملا ويسري
اجماله الى الرواية ولا يكون عامة للشبهات الحكمية اللهم الا ان يقال بانه بعد
كون قوله فيه حلال وحرام موافقا مع كون المراد من الشيء هو الكلي العالي بحسب
المعنى يكون فيه الحلال والحرام ايضا فكيف يمكن دفع اليد عن عموم العام بمجرد
احتمال كون الغرض ذكره بيان منشاء الاشتباه مع احتمال ان يكون الغرض
هو مجرد الاحتراز والحاصل انه لا مانع من التعميم في الرواية ولا يتم ما ذكره المفر
اولا وثانيهما هو ان الظاهر من قوله حتى تعرف الحرام منه بعينه هو معرفة الحرام
الذي فرض وجوده في الشيء بقوله فيه حلال وحرام وعلى هذا فلا اشكال
في انه لا يمكن ان يكون المراد من الشيء هو الكلي العالي اذ لو كان كذلك فيلزم
ان لا يوجد مناسبة بين الغاية والمغيى فيما اذا كانت الشبهة الحكمية اذ يلزم
ان يكون معرفة لحم الغنم او لحم الخنزير مثلا غاية لحلية لحم الحماري الذي هو
شبه الحكم وذلك كما ترى في غاية السخافة فلابد ان يكون المراد هو
الكلي السافل ادح لا يشمل الرواية الا للشبهات الموضوعية فلا مانع من ان
يكون معرفة الفرد المشتبه بان يعلم كونه مصداقا للحم الخنزير مثلا غاية لحليته

كما

كما لا يخفى ونحن نقول انه لا اننا قبل بيان صحة هذا الوجه نقدم من تمهيد
مقدمة وهي انه يحتمل ان يكون قوله حتى تعرف الحرام آه غاية لحكم العام
بمعنى ان يكون الحكم بحليته تمام الشبهات مغيا بمعرفة حرمة فرد منها
فيكون الحكم بحلية تمام المشتبهات مرفوعا عند معرفة حرمة فرد منها
ويحتمل ان يكون غاية لعموم الحكم بالحلية بمعنى ان يكون عموم الحكم بالحلية
مغيا بمعرفة حرمة مشتبه فيكون عموم الحكم بالحلية مرفوعا عند معرفة فرد
منها واما في غير هذا الفرد من سائر المشتبهات فيكون الحكم ثابتا اذا عرفت
ذلك فنقول ان المعين في الرواية هو الاحتمال الثاني وذلك من وجهين
الاول انه بناء على الاحتمال الاول يلزم ارتفاع الحكم بالحلية راسا بعد معرفة
حرمة فرد من المشتبهات مع انه لم يقل به احد ولا ينبغي ان يقال ايضا والثاني هو
ان الظاهر من قوله فيه عدم هو ان بعد معرفة الحرمة في مشتبه الحكم يرتفع الحكم
بالحلية عن خصوص هذه المشتبه لا عن جميع المشتبهات فيكون الغاية غاية لعموم
الحكم لا للحكم نفسه اذا عرفت ذلك ايضا فاعلم انه قد يكدح بانه بناء على كون
الغاية غاية لعموم الحكم بالحلية كما هو المعين فلا مانع من ان يكون المراد
من الشيء هو الكلي العالي ولا يلزم المحذور الذي ذكره المستدل وذلك لان مفاد
الرواية ح هو تعميم الحكم بالحلية في المشتبهات الحكمية وغيرها الا فيما هو

معلوم الحرمة وعلى هذا يكون المراد من الشيء هو الكلي العالي من دون لزوم
ما ذكره المص وفيه اولا انه كما لا يمكن ان يكون الغاية غاية الحكم العام لما عرفت
كذلك لا يمكن ان يكون غاية لعموم الحكم ايضا وذلك لانه يلزم ح طرو الاجمال
في الرواية بعد حصول العلم بحرمة فرد واحد من المشتبهات لانه ح تحصل الغاية
ويرتفع عموم الحكم ولا دليل على ثبوته فيما بقي من المشتبهات وهذا ايضا مما لم
نقل به احد لانه يلزم ان لا يمكن التمسك بالرواية بعد معرفة حرمة فرد واحد
من المشتبهات وهو كما ترى في غاية المخافة فقوله ع حتى تعرف الحرام ليس غاية
لعموم الحكم ولا لحكم العام بل انما هو غاية لاصل الحكم بالحلية في كل واحد من
الافراد وعليه فلو علمنا بحرمة فرد من المشتبهات يرتفع الحكم بالحلية عن خصوص
هذا الفرد لان الحكم ثابت لكل فرد فرد وحصلت الغاية في خصوص فرد واحد
من الافراد فلا بد ان يكون الحكم مرفوعا في خصوصه ويشهد على ذلك قوله
فتدعه حيث ان الظاهر منه انه بعد حصول المعرفة بحرمة فرد واحد من المشتبهات
يرتفع الحكم بالحلية عن خصوص هذه المشتبه كما عرفت وبناء على ذلك فلو كان
المراد من الشيء هو الكلي العالي يلزم المحذور الذي ذكره المستدل وهو عدم المناسبة
بين الغاية والمغيى فيما اذا كانت الشبهة حكمية حيث انه يلزم ان يكون معرفة
لحم الخنزير غاية لحلية ما اشتبه حكمه وهو لحم الحمار مثلا وذلك كما ترى في غاية

البعد

البعد فلا بد ان يكون المراد من الشيء هو الكلي السافل كما ذكره المص ثم لا يخفى ان
الفرق بين ما اخترناه من كون الغاية غاية لاصل الحكم بالحلية وبين كونها
غاية لحكم العام واضح فانه بناء على الاول يكون المغيى هو الحكم بالحلية في
كل واحد واحد من الافراد اذ لا يفيد الانضمام واما على الثاني فيكون الحكم
بالحلية في جميع الافراد من حيث المجموع ويفيد الاجتماع وثانيا انه بناء على
تسليم كون الغاية غاية لعموم الحكم فلو كان المراد من الشيء هو الكلي العالي فلا
بد ان يكون الغاية حاصلة لو علمنا بحرمة نفس ما يكون مشتبه الحكم كما لو علمنا
بحرمة لحم الحمار لان المفروض ان المراد من قوله حتى تعرف الحرام هو معرفة الحرام
الذي فرض وجوده في الشيء بقوله فيه حلال وحرام ومن الواضح انه في المثال
المذكور لم يحصل العلم بالحرام الذي يكون في الشيء ويكون قسيما للمشتبه
الحكم بل حصل العلم بحرمة نفس المشتبه وهو لحم الحمار مستقلا وبنفسه مع انه
لا ريب في حصول الغاية في المثال المذكور فح يلزم التخصيص في الرواية
فلا بد ان يكون المراد من الشيء هو الكلي السافل حتى لا يلزم التخصيص فظهر مما ذكرنا
تمامية هذا الوجه الذي استدل به المقرر ره لكون المراد من الشيء هو الكلي
السافل هذا تمام الكلام في السنة واما التمسك بالاجماع فتقريره حسبما ذكره
المقرر ره من وجهين الاول هو الاجماع التقديري وتسميته الاجماع على القاعدة

وحاصله انه قد يجمع العلماء كافة من المجتهدين والاخباريين على البرائة فيما لم
يرد فيه دليل عقلي او نقلي على التحريم لا من حيث هو ولا من حيث انه مجهول الحكم
وهذا الاجماع لا ينفع الا بعد عدم تمامية ما استدلوا به لوجوب الاحتياط من
العقل والنقل الثاني انه قد اجمع العلماء سوى الاخباريين على البرائة فيما
لم يرد فيه دليل على تحريمه من حيث سوى تمام الدليل على تحريمه من حيث انه
مجهول الحكم ام لا وطريق استفادة هذا الاجماع من وجوه الاول من ملاحظة فتاويهم
الثاني من ملاحظة الاجماعات المنقولة الثالث من ملاحظة عملهم بل سيرة تمام
المسلمين بل جميع الامم على عدم الالتزام بترك ما يحتمل ورود النهي فيه هذا
ملخص ما في المتن ونحن نقول كان استناد المفيدة الى الاجماع المذكور ليس الا
من جهة كونه مؤيدا وانه ليس بمحقق عنده على نحو لو فرض تمامية ادلة القائلين
بالاحتياط لكان مقدما عليها ولا ظن من المفيدة ان يكون الاجماع دليلا مستقلا
عنده والا فمنع العمض من وهن هذا الاجماع من وجوه منها انه مسبالى المحقق التفصيل
بين ما يعم به البلوى وبين غيره وانه لا يقول بالبرائة فيهما بل يفصل ومنها
انه يجب الاجماع القول بالاحتياط كما في المعارج ومنها انه تمسك المفيد لاثبات
الاجماع بانه لم يوجد في زمان المحدثين الى زمان ارباب التصنيف في الفتوى
قول معروف بالاحتياط مع ما نرى من انه لا يمكن اثبات الاجماع بمجرد عدم وجدان

المخالف

المخالف ومنها انه علم المفيدة من جملة المجمعين من قال بانه يجب الرجوع الى العقل
مع انه يحتمل ان يكون عقله حاكما بوجوب الاحتياط لا البرائة يرد عليه بانه كيف
يمكن دعوى حصول القطع بقوله تمد او دليل معتبر من هذا الاجماع مع ان فيه
اتفاق كثير من العلماء وهو حكم العقل كما سيتلى عليك او بعض ادلة النقلية و
قدم كراو انه اذا كان للاجماع مدرك محقق او محتمل فلا يكون كاشفا و لا
حجة فيه من دون كشف هذا ثم انه المفيدة كلاما لا بد من الاشارة اليه وهو انه
لو كان العقاب من لوازم القهرية لفعل الحرام فح لا يكون القول بوجوب الاحتياط
مبنيا على تمامية حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل ونحن نقول انه اذا كان
الامر كذلك فلا اشتباه لوجوب الاحتياط لاستقلال العقل بوجوب الدفع اذا كان
الضرر المحتمل هو العقاب ولو كان احتماله موهونا وذلك من جهة شدة العقاب
فيحكم العقل بوجوب تحذره ولو كان محتملا فتلخص مما ذكرنا عدم تمامية هذا
الاجماع ثم لا يخفى ان الوجه الاول منه ايضا غير تام لكونه مدركه ايضا
هو حكم العقل ومع ذلك كيف يحصل القطع برضاء المعصوم او بدليل معتبر
نعم لو كان لسان المجمعين هو الحكم بالاباحة التي تكون حكما للشارع لا بالبرائة
التي بينا سبكونها ناشئة عن حكم العقل وعلمنا بعدم كون مستند حكمهم
بها هي قاعدة الملازمة فح يكشف اجماعهم عن رضاء المعصوم ثم كان انه لو

قلنا يكون الاجماع حجة من باب اللطف فيكون اجماعهم حجة ولو علمنا بكون مستند
اجماعهم هي قاعدة الملازمة هذا كله في الاجماع واما التمسك بالعقل فنقول انه
لا يتم الاستدلال به في المقام الا بعد تمامية مقدمات الاولى كون الافعال
مختلفة عند العقل بمعنى ان يكون بعضها حسنا وبعضها قبيحا عنده الثانية كون
العقاب بدون بيان قبيحا عنده الثالثة كون قبح العقاب بلا بيان مقدم
على حكمه بوجوب دفع الضرر المحتمل فبعد تمامية هذه المقدمات يتم الاستدلال
به في المقام فلا بد من اثباتها فنقول اما المقدمة الاولى ففي عند العدلية وحققناه
في محله ولا نزاع فيه كون المراد من الحسن والقبح هو الملائمة العقل مع الفعل
ومنافرته معه وان يكون المراد منهما هو ادراك الحرارة وضدها وبلازمهما
تحسين العقل فاعل الحسن وتقبيحه فاعل القبيح واما المقدمة الثانية فهي مسلمة
عند كل ذي سكنة وهو امر وجداني يحكم به كل من كان له وجدان سليم ثم لا يخفى
انه لا يمكن التمسك بحكم العقل في المقام الا من باب التاييد لانه ليس شخص حجة
فوق غيره فانه من تمسك المقدمة بحكم العقلاء في المقام فانما هو من باب التاييد
والا يلزم المحذور المذكور والحاصل انه لا مجال للتمسك بحكم العقل للعقلاء
في المقام وان جاز التمسك به في بعض الموارد كما لو فرض الا ترى انه لو امر المولى
عبده وخالفه العبد في المامور به يعدونه عاصيا ويذمونه مذمتهم اياه بحكم

بان

بان الامر ظاهر في الوجوب لان المتبادر في العوام هو فهم اهل اللسان واما المقدمة
الثالثة فنقول اولا اختلج لنا في حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان الى
اجراء قاعدة الملازمة بل ولكن المقام قابلا لها وذلك لانه لو كان الحسن و
القبح في افعال العباد فلا بد من اجراء قاعدة الملازمة لاثبات الحكم الشرعي
واما لو كان في افعاله تعالى فلا وجه لجريانها لانه لا معنى لاثبات الحكم والتكليف
في حقه تعالى وثانيا انه لا معنى لوقوع التعارض بين حكمي العقل وما نرى من القول
بكون قبح العقاب بلا بيان معارضا مع وجوب دفع الضرر المحتمل ليس المراد
به ان بينهما تعارض حقيقة بل مراد الاخباريين هو ان قاعدة وجوب دفع
الضرر المحتمل يكون موجبة لضيق دائرة قبح العقاب من دون بيان ومراد
الاصوليين عكس ذلك بمعنى ان قاعدة قبح العقاب موجبة لضيق دائرة قاعدة
دفع الضرر المحتمل اذا عرفت ذلك فلا بد من تنقيح المرام في القاعدتين فنقول
قد قال صاحب الحاشية ره في البراءة ان حكم العقل بدفع الضرر المحتمل مقدم
على حكمه بقبح العقاب بلا بيان وموجبة لضيق دائرتها وحصر جريان قاعدة
قبح العقاب بلا بيان في موارد اربعة الاول في ما لم يبلغ من الشارع حكم الشيء
في من كان غافلا المحكم منه الثالث في من اجتهد وذهب الى البرائة الرابع في مورد
شك البدوي وحكم في غير ذلك بقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل ومن ذهب

الى قاعدة قبح العقاب بلا بيان ضيق دائرة قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل
كالشيخ محمد صالح المازندراني فانه ذهب الى قبح العقاب بلا بيان ولو كان
علم الاجمالي موجوداً في المقام ولجيب عنه بوجوه الاول ما اجاب المصنف عنه و
حاصله لو انه لو سلمنا وجوب دفع الضرر يكون قاعدة ظاهرية بمعنى ان مخا لفتها
عقاب ولو لم يصادف للواقع وح لا تكون بيانا للواقع المجهول ويبقى بلا بيان
فيجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان حاكمة واردة عليها ويستفاد من جوابه
رحمه الله امور ثلث الاول عدم تسليم القاعدة الثاني على فرض تسليمها انه
تكون حكما بنفسه بمعنى كونها سببا لاستحقاق الثواب في الموافقة والعقاب
في المخالفة الثالثة كون قاعدة القبح واردة عليها وفي تعبيره بالقاعدة
الظاهرية تسامح لان فيه ملحوظا شيئين كون المشكوك موضوعا له واحتمال
كشف الخلاف فيه واما في ذلك القاعدة فيكون ملاكها الحكم الواقعي
دون المشتبه موضوعها وكذلك احتمال كشف الخلاف على فرض موضوعيتها
لا ينفع هذا كله في جواب المصنف ونحن نقول بتمامية ذلك الاستدلال لو توقف
على عدم تمامية استدلال صاحب الحاشية في تقديم قاعدة الدفع عليها
ولابد من ذلك كلامه وحاصل ما قال ان القول بتوقف التكليف على العلم
به والبيان عليه من الشارع فمردود لان المراد من العلم به والبيان بقلبه

ان كان

ان كان علم المكلف بالواقع والبيان عليه فممنوع لانتقاضه بكثير من المشتبهات
لانه مع عدم البيان فيه يحكم بالاحتياط وان كان المراد منه وجوب الاقدام
فيه وحرمته ولو لم يصادف للواقع فمسلم لكن البيان على هذا النحو موجود هنا
وهو قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل وبناء على ذلك يكون واردة على قاعدة
قبح العقاب بلا بيان ولا يخفى انه لو كان المراد من المشتبهات في موارد علم الاجمالي
فلا يكون نقضا للمصنف لانه قائل بكونه بيانا وان كان المراد منه غيره كوجوب
الفحص في الاستطاعة وبلوغ المال نصابا وغير ذلك كوجوب الاحتياط
قبل الفحص فهو بمحله فتلخص بما ذكرنا ان المصنف قائل بورود قاعدة القبح
على قاعدة الدفع وانعكس صاحب الحاشية ونحن نقول بتمامية ما ذكره صاحب
الحاشية من انه لو كان المراد من البيان وجوب الاقدام وحرمته لكان موجودا
هنا انه لو قام من الشارع حرمة الاقدام في الشبهات وترك المكلف اياها لم
يقبح عقابه بالضرورة فان قلت ان ما ذكرت يلزم تجويز العقاب ولو لم
يصادف الحرام لانه حكم واقعي يترتب مخالفته عقاب مط قلت انه يجوز للعقاب
في صورة التصادف ولو كان يجوز له في صورة عدمها ويكفي ذلك في المطلوب
فان قلت ان العقاب في صورة التصادف من جهة عدم ترك المشتبه لا من
جهة فعل حرام الواقعي قلت انه لو اعتذر المكلف في صورة التصادف

بعدم بيان من الشارع في الحرام الواقعي لم يتمكن منه بعد الامر بترك المشتبه
بل لو عوقب من جهة فعل الحرام الواقعي لم يقبح ومن هنا ان من شرب البول
باعتقاد انه شراب يعاقب عليه من جهة شربه البول ولم يتمكن منه بانى اشرب
باعتقاد الخمر فان قلت ان ما ذكرت مسلم لو جوزت العقابين في صورة
التصادف من جهة عدم ترك المشتبه وفعل الحرام الواقعي قلت اولا جوزنا
في ذلك عقابين ولا مانع منه وثانيا على فرض عقاب الواحد من حيث
ان فعل الواحد لا يترتب عليه الا عقاب واحد نقول ان الضرر لو كان
ضررا دنيويا ففيه ضرر دنيوي وعقاب اخروي ولو كان اخرويا ففيه
عقاب شديد قائم مقام العقابين كما لو سرق الخمر من اليهودي وشرب
فيعاقب عليه عقاب واحد قائم مقام العقابين ثم لا يخفى ان المص في الشبهة
المحصورة قال بوجوب الاحتياط مع عدم بيان من الشارع ونحن نجيب عن
الاشكال الذي اورده صاحب الحاشية لا بما اجاب المص لان مرجعه الى
تسليم ورود قاعدة الضرر لكن لا ينتج المطلوب وانا ندعي عدم ورودها
من اول الامر وتوضيحه انه لا بد من ان يجري هنا احد القاعدتين على مانعة
الجمع وجريان قاعدة وجوب دفع الضرر دوري لانه موقوف على صحة
العقاب من الشارع في الفعل المشتبه وصحة العقاب منه فيه موقوف

على عدم جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان وهو موقوف على جريان قاعدة
الضرر والدور باطل فيثبت جريان قاعدة القبح فان قلت انه يجري في صورة
العكس ايضا لان جريان قاعدة القبح موقوف على عدم جريان قاعدة الدفع
وهو موقوف على جريان قاعدة القبح قلت سلمنا ذلك لكن مجرد عدم تعيين
جريان احدهما يكفي في جريان قاعدة القبح باعتراف صاحب الحاشية حيث انه
قال بتقديمها في صورة عدم وجدان الدليل في احدهما كما عرفت انها من
موارد استثنائه عن قاعدة وجوب دفع الضرر ان هذا الجواب الزامي وبين
التحقيق فيه قلت الجواب من وجهين الاول فان قلت انه يشترط في جريان
قاعدة دفع الضرر صحة العقاب من الشارع ولا بد من وجوده واذا لم يوجد فيجري
قاعدة القبح الثاني بعد الغمض عن الرواية بان الله يحب ان يؤخذ برخصه كما
يحب ان يؤخذ بعزائمه ان في الالزام بالاحتياط احتمال الضرر لانه موجب
لمخالفة الشارع في بعض موارد لم يكن الزامه مطلوبا عنده فان قلت ان ما
ذكرت مخالف للفرض لان المفروض ما كان الاحتياط ممكنا وللاجماع والعقل
فانهما حاكمان بحسن الاحتياط قلت فرق بين الاحتياط ولزومه والمراد بما
ذكرنا لزوم الاحتياط دون الاحتياط نفسه ومعقد الاجماع والعقل فيه
وهو مسلم ومما ذكرنا انفا يظهر جوابين على تقديم قاعدة الدفع فتامل و

والوجه السابع ما اجاب بعض الافاضل بانه بعد فرض جريان دليل المقرر
والتعارض نقول ان موضوع قاعدة القبح امر عدمي وهو عدم البيان و[محتمل]
وموضوع قاعدة الدفع امر وجودي وهو احتمال التكليف مع العقاب في [نفسه] المخا
بمعنى وجود مصححة العقاب وامر العدمي لا يحتاج الى دليل بخلاف امر الوجودي
فانه محتاج الى الدليل فيقدم قاعدة القبح والجواب عنه من وجهين الاول
انه يمكن ان يكون موضوع الثاني امر عدمي اعني عدم المؤمن من العقاب الثاني
على فرض كونه امر وجوديا نقول ان بناء العقلاء في مثل ذلك على التمسك
باصالة عدم وجوده وينبغي التنبيه على امور الامر الاول ان عدم وصول
البيان اما من جهة احتمال عروض المانع منه واما مع القطع بعدم المانع
منه واما مع القطع بوجوده وما ذكرنا من اول البحث الى الان فهو يختص
بالصورة الاولى واما صورة الثانية فلا اشكال في عدم مطلوب الشارع
لانه موجب لنقض غرضه ومن هذا القبيل اخبار الواردة مضمونها فاسئلوا
عنا ان شئتما صدق وان شئتما امسك واما صورة الثالثة فلا اشكال في
لزوم الاحتياط لان في البيان مانع واحتمال التكليف في مثل ذلك موجب
للاحتياط الا ترى ان المولى لو كان محبوسا بحيث يمنع عن بيان ما شاء ولم يات
له العبد بما يحتمل كونه مطلوبا عنده يذمونه العقلاء وكيف ما كان فهو مسلم

غاية

غاية الامر ان بعض العلماء مثلوا لذلك بمثال وقالوا ان من هذا القبيل وجوب
النظر بمعجزة من يدعي النبوة نظرا الى انه لا يمكن البيان في وجوب النظر فيها
لانه تكليف ويحتاج الى البيان فلا بد له من معجزة اخرى ووجوب النظر فيها
تكليف اخر ويحتاج الى بيان اخر فيلزم الدور او التسلسل ولا بد لوجوب النظر فيها
من دليل اخر وهو قاعدة لزوم الاحتياط فيما لو كان لعدم البيان مانع ولا
يخفى ما في المثال اما اولا فلانه يمكن لمن يدعي النبوة والحال انه بين ان يأتي
بمعجزة لا يحتاج الى بيان وجوب النظر فيها بل يكفيه [الناظر] ذلك كامره بشق القمر او [الشمس]
وغير ذلك واما ثانيا انه سيأتي في الخاتمة ان جريان قاعدة القبح بعد الفحص
سواء كان الشك في الحكم او في الموضوع والاخبار الواردة في رفع ما لا يعلم
مط ويقيد بالدليل في جريانها بعد الفحص في الشبهة الحكمية وبالنسبة الى
الشبهة الموضوعية مط ولكن يقيد في بعض الموارد كالفحص عن بلوغ النصاب
والاستطاعة وامثال ذلك وما نحن فيه من هذا القبيل لا من قبيل القاعدة
الامر الثاني في عدم تسليم ثبوت قاعدة وجوب دفع الضرر من اول الامر و
يستفاد ذلك من قول المص بان حكم المذكور على تقدير ثبوته الخ والدليل
عليه من وجوه الاول واشار اليه بقوله دليل الانسداد بالفرق بين احتمال
الضرر الدنيوي واحتمال الضرر الاخروي فقال ما حاصله ان احتمال [الضرر]

ان كان دنيويا فلا يجري فيه قاعدة قبح العقاب بلا بيان وان كان اخرويا
فيجري فيه القاعدة للامن من العقاب ح وانت خبير بعدم جريان هذا الجواب
فيما نحن فيه لانه اصل المدعى الثاني ما اشار اليه في مبحث الظن ايضا قبيل
دليل الانسداد بما حاصله ان الضرر ان كان مقطوعا فيجب دفعها وان كان
محتملا لا يجب الدفع وانت خبير بفساد ذلك ولو كان له وجه في عدم ثبوتها
على مذاق المص لكنه مردود في اصله لان الضرر يتفاوت باعتبار الشدة والضعف فـ
وبما كان مقطوعا ومع ذلك لا يكون بناء العقلاء على دفعه نظرا الى ضعفه
وربما كان محتملا ويكون بناؤهم على دفعه الثالث ما اشار اليه في شبهة
المحصورة وحاصله ان وجوب الاحتياط في اطراف الشبهة ارشادي لا يوجب
العقاب الا في صورة التصادف ولا يجري قاعدة الملازمة وتوضيحه ان من
قال بكون وجوب الاحتياط ارشاديا لا يقول بقاعدة التلازم بين الشرع
والعقل والمراد منها هنا اثبات الوجوب او الحرمة وغيرهما ومن قال بالوجوب
النفسي قال بالتلازم كما هو الفرق بين الوجوب الارشادي والنفسي وبناء على
ذلك نفي ثبوت قاعدة وجوب دفع الضرر بناء على وجوب النفسي وانت خبير
بفساد ذلك الوجه ايضا لانه يكفي في عدم المؤمن من العقاب استحقاق العقاب
في صورة التصادف ولو لم نقل بوجوبه نفسيا على ان كلامه هنا وثمة متناقض

لانه

لانه جعل وجوب دفع الضرر هنا نفسيا وصرح فيها بوجوبه ارشادا الامر الثالث
انه لو كان الضرر مما لا يتعلق بالعقاب كالضرر المترتب على الشيء لا يجري
فيه قبح العقاب بلا بيان نظرا الى عدم مدخلية العلم والجهل حتى يتمسك
على نفيه بالجهل عنه نظرا اليهم فانه يوجب الضرر ولو كان مجهولا ومن هنا
تمسك المص على نفيه بوجه اخر وحاصله ان الضرر واجب دفعه بحكم الشارع
لكن الشك في مورد لم يعلم فيه الضرر شك في موضوع الخارجي فيجري فيه
اصل البرائة باعتراف الاخباري هذا كله في وجوب المص وقد يتخيل في ان
اجراء الاصل في الشبهة الموضوعية مسلم عند الاخباري فيما لو يكن منشاء
الاشتباه الشبهة الحكمية وفي المقام من هذا القبيل لان الشك في كون هذا
الموضوع ضررا ام لا ينشأ عن الشك في ان الحكم المحتمل الضرر الكلي هل واجب
الدفع ام لا ونحن نقول ان مبنى هذا الاشكال فاسد لان في وجوب الدفع
الضرر المحتمل مشروط ثلاثة كون الضرر شديدا بحيث يوجب الاحتمال دفعه
وكماله احتمال العقلائي وعدم معارضة احتمال هذا الضرر باحتمال ضرر
اخرى فاذا تحقق هذه الشروط يوجب الدفع ولا يجب باختلال احدها وفي المقام
لا يوجد واحد منها فضلا عن كلها وذلك موقوف على الاشارة ببعض
المناقشات فيه فنقول ان اولا للاشكال ناشئ عن القول بالتلازم بين

المصلحة والمفسدة في الاوامر والنواهي وكونهما علة لهما ولا نسلم ذلك التلازم
بل يمكن ان لم يكن مصلحة في شيء مع ذلك امر الشارع باتيانه وبناء على ذلك
هناك شك في الشك الحكم والشك في انه لو كان في الواقع هل يترتب
عليه الضرر ام لا وقد ثبت في محله ان الشك في الشك حكمه حكم الوهم فان قلت
ما ذكرت مخالف المذهب العدلية فانهم قالوا بثبوت المصلحة والمفسدة
في الاوامر والنواهي قلت لا يكون ذلك اتفاق منهم ولا بد له عليه قاعدة
منهم حتى يندرج هذا الدعوا فيها والقاعدة المسلمة عندهم هي انه لا بد من
الحسن في فعل الشارع والمشهور يخيلوا منها بالتلازم ولا ملازمة بينهما لتجويز
الانفكاك كما في اوامر الامتحانية فانه لا مصلحة في متعلق الامر وان كان الامر
حسنا فان قلت اذا لم يكن في متعلق الاوامر والنواهي مصلحة ومفسدة فنسبة
فعل الشارع بجميع الافعال على السوية فلا معنى الترجيح بعض الافعال بها لانه
ترجيح بلا مرجح قلت انا لا نسلم عدم الترجيح في متعلقها غاية الامر عدم علمنا
لها بل يكفي مرجح ما نظيرها اوامر الموالي بعبده بحمل تراب من مكان الى مكان
مع عدم كونه مقصودا له ويكفي في مرجح ذلك الامر كونه في مقام الامتحان
ومن هنا ذهب صاحب الفصول الى عدم التلازم والشيخ في اول القطع اليه
ومن هذا القبيل علل الشرعية وكذا علل النحوية والصرفية لكفاية مرجح ما فيها

وثانيا

وثانيا انه لو قلنا بالتلازم فلا معنى لترخيص الشارع كثيرا من الموارد مع العلم
بالمخالفة فيها كما رخص بارتكاب كل ما شك في نجاسته بقوله كل شيء طاهر
مع العلم في بعض الموارد بارتكابها ولو كان الضرر من الضرر غير المنفك عن
الشيء لزم الوقوع فيه بالارتكاب نظير لشرب السم جاهلا ولا معنى لترخيصه و
ثالثا سلمنا الملازمة لكن المصلحة والمفسدة تابعان للامر والنهي بمعنى انهما ان
كانا فعليا منكونا كذلك وان كانا شأنيا فهما كذلك واذا اجرينا اصل البرائة
في الحكم الواقعي لقبح العقاب بلا بيان فلو كان فلا يقتضي الا شأنيا فكذلك الضرر
المترتب على مخالفته لا يقتضي الا شأنيا فتدبر فان هذا الجواب لا يخلو عن مناقشة
كما لا يخفى ورابعا سلمنا كون الضرر فعليا لكن قد سبق انفا انه لو كان شديدا
يوجب احتماله دفعه وليس في المقام كذلك بل من الضرر الذي لا يكون شديدا
ولا يجب دفعه بالاحتمال مع انه معارض باحتمال الضرر الاخر وهو احتمال الضرر
في الالتزام بالاحتياط ويشهد بذلك الخبر ان الله يحب ان يؤخذ برخصه كما يحب
ان يؤخذ بعزائمه وايضا قوله ص لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك و
قوله لولا ان اشق على امتي لاخرت العشاء الى آخر الليل وامثالهما مما كان
مطلوبه الفعل دون الترك ثم قد استدل على البرائة فيما لم يعلم ابو المكارم
في الغنية بان التكليف بما لا يعلم تكليف بما لا يطاق وتوضيح الاستدلال

عليه ودفع الاشكال الوارد عليه موقوف على مقدمتين الاولى انه لا يمكن ان
يكون اتيان الفعل بداعي الامر وكذا اتيانه بداعي احتماله ماخوذا في متعلق
الامر بوجوه اقواها تعدد النظر فان الامر بالصلوة بالنسبة الى الامر نظره
مراتي وبالنسبة الى متعلقه اعني الصلوة نظره استقلالي فلو كان اتيانه
بداعي ذلك الامر ملحوظا في نظره بذلك الامر يلزم كون النظر في ذلك الامر
ايضا استقلاليا وهذا محال وايضا لا يمكن التمسك باطلاق الامر على نفي
قيد اتيان الفعل بداعي ذلك الامر وبقاء اطلاقه يشمل في صورة اتيانه بداعي
احتمال الامر وبداعي النفس لان الشرط في اطلاق امكان تصريح الامر به ولا
يمكن ان يامر باتيانه باحتمال الامر او بداعي النفس الثانية انه لا شك في
كون اتيان الفعل بداعي الامر متعلقا لغرض الامر والا يلزم نقض غرضه و
بحكم العقلاء بسفاهته وقبح ذلك من الحكيم على الاطلاق وايضا لا يمكن ان
يكون متعلق غرضه من ذلك الامر اتيان الفعل بداعي احتمال الامر واتيانه
من جهة هوى النفس لعدم الربط بين الامر واتيان الفعل باحتماله او بهوى
النفس اذا تمهد ذلك فنقول ان اتيان الفعل بداعي الامر فيما لم يعلم ثبوت
التكليف فيه غير ممكن لعدم العلم به واتيانه بداعي احتماله ايضا غير ممكن
لما عرفت وبناء على ذلك يلزم التكليف بما لا يعلم تكليف بما لا يطاق وهو

محال

محال ثم قد يكون الفعل بنفسه مطلوبا من غير جهة الامر كما في التوصليات و
قام الدليل عليه فيهما ولا يجري فيه قاعدة قبح العقاب بلا بيان ومما ذكرنا
يظهر بيان الاستدلال والاشكال الوارد عليه ودفعه وكلام الشيخ
فتامل ثم ان المفيد ره انكر حجية الاستصحاب حال الصغر على البرائة وتوضيح
الاستدلال عليه واعتراضات المف والجواب عنها موقوفة على مقدمة
وهي ان الحكم الشرعي تارة يلاحظ تعلقه بالنسبة الى المكلف فيعبر عنه با
لايجاب وبانه حرام واباح وتارة يلاحظ تعلقه بالنسبة الى المكلف فيعبر
عنه باشتغال ذمته في ثبوته وعدمه في عدمه وتارة يلاحظ بالنسبة
الى الفعل فيعبر عنه باستحقاق العقاب في صورة المخالفة وعدمه في صورة
عدمها اذا تمهد هذه فنقول في تقريب الاستدلال كل هذه العدميات
الاربعة كان موجودا في حال الصغر بعد البلوغ ان شك في تعلق وجودها
الى المكلف يستصحب عدمها وتقريب جواب الشيخ انه ان اريد بالمستصحب عدم
استحقاق العقاب فلا شك في عدم كونه اثرا شرعيا وموضوعا له وشرط
اعتبار الاستصحاب ان يكون احدهما المستصحب وان اريد غيره من سائر
الوجوه فلا شك انه يفيد ان علم بعدم العقاب ولا يتمسك بقاعدة قبح
العقاب بلا بيان وفائدته وحصول العلم به موقوف على ترخيص الشارع

وهو مفقود فان قلت الترخيص حاصل بالاستصحاب قلت هذا من قبيل
اثبات احد الضدين بنفي احدهما والحال انه ليس اثرا شرعيا له بل من
مقارناته واصل مثبت وح فان كان ملاك حجية الاستصحاب من باب الظن
يفيد ذلك الاصل لحصول الظن بنفي احد الضدين لاثبات ضد الاخر
وان كان ملاكه الاخبار فيكون الاصل اصل المثبت ولا نسلم ملاك حجيته
من باب الاخبار في الاول وعدم حجية اصل المثبت في الثاني وايضا لا يكون
ذلك من الاستصحاب لان الشرط فيه اتحاد الموضوع وهو هنا مفقود للتغاير
بين حال الصغر والكبر بل هو من القياس هذا غاية اشكاله في هذا المقام ونحن
نقول ملخص اشكاله امرين احدهما تغاير الموضوع والثاني توقف الترخيص
على الاذن به وذلك مفيد هنا على القول بحجية اصل المثبت وفي كليهما نظر اما
ما في الاول فلان المناط في موضوع المستصحب بقائه عرفا ولا شك في صدق
ذلك على من كان لزمان بلوغه ساعة فيتعلق عليه لا تنقض اليقين بالشك
واما في الثاني فلعدم الاحتياج الى الاذن في الترخيص حتى يقال بانه موقوف
على القول باصل المثبت بل يكفي في العلم بعدم العقاب استصحاب عدم
التكليف فان قلت ان عدم العقاب ليس من اثار الشرعية او موضوعا لها
لعدم التكليف حتى يثبت باستصحاب عدم التكليف بل من اثاره العقلية واثبا

ته اصل مثبت قلت اولا بالنقض ما لو ثبت ترخيص من الشارع فانه لا شك عند
الشيخ في حصول العلم بعدم العقاب مع انه ثابت بالترخيص والحال انه ليس
من اثاره الشرعية وثانيا انه لو كان للشيء اثار لا ينفك فلا شك في ترتبها
له مثلا لو ثبت تكليف حيث به استحقاق العقاب على تركه ولا يرتاب احد
في كونه من اثاره العقلية وثبوتها موقوف على اصل المثبت نعم لو كان للشيء
لوازم عقلية فلا تثبت اثارها بثبوته وذلك معنى اصل المثبت فان قلت
ان المستصحب اعني عدم الحرمة ليس بحكم ولا موضوعا له والذي يفيد عدم
العقاب ما كان حكما وهو الترخيص كما ذكره الشيخ من ان عدم العقاب
موقوف على الترخيص لا اشكال فيه قلت سلمنا كون عدم الحرمة غير الحكم
الشرعي لكن يكفي في موضوع المستصحب ما كان وضعه او رفعه بيد الشارع
ومن الواضح البديهي ان عدم التكليف مما كان في يده فلا مانع من الاستصحا
ثم نتعرض بعض المناقشات التي اورد بعض المنكرين بهذا الاستصحاب والجواب عنها
منها ان معنى الاصطلاحي الاستصحاب ابقاء الشيء على ما كان لانه كان
وظاهر العلة ما كان حالة السابقة امرا وجوديا دون العدمي لعدم
كونه قابلا للتاثير والتاثر والجواب عنه بوجهين الاول ان اعتبار
الامر الوجودي في المستصحب موقوف على القول بان حجيته من باب الظن لا

المراد منه ان العلم بوجود الشيء في السابق يوجب الظن بوجوده في الاحق و
ليس لذلك لو كان حجة من باب الاخبار كما هو الحق الثاني عدم توقف حجيته
على وجود المستصحب مطلقا اما على القول بحجيته من باب الظن فكما يوجب العلم بوجود
الشيء في زمان السابق الظن بوجوده في الان الاحق كذلك العلم بعدمه في
السابق يوجب الظن بعدمه في الاحق واما على القول بحجيته من باب الاخبار
فواضح لشمول لا ينقض اليقين بالشك فيما كان حالته السابقة الوجود او
العدم ومنها معارضة الاستصحاب عدم الحرمة الاستصحاب عدم الاباحة
لان الاباحة ايضا حكم والاصل عدمها واذا تعارضا تساقطا ولا يجري اصالة
عدم الحرمة للعلم الاجمالي بثبوت الحكم للمكلف وتمامية هذا الاشكال موقوف
على ان يكون المانع من اجراء الاصل في اطراف العلم الاجمالي هو التناقض
بين المفاد الغاية في مدلول دليل الاصل لا ما اذا كان هو ذهاب تكليف
الحاصل بالعلم الاجمالي لدوران الامر هنا بين التكليف ولا تكليف و
اجراء الاصل فيه لا يوجب ذهاب التكليف والجواب عنه بعد الغمض
عن عدم المانع من اجراء الاصل في اطراف العلم الاجمالي سواء كان الدليل
في عدم جريانه هو ذهاب التكليف ولزوم التناقض بين الحكم الظاهري
والواقعي او التناقض بين المفاد الغاية في مدلول دليل الاصل وسيره الى ان

انه

انه مخدوش من وجهين عدم تسليم كون الاباحة حكما مجعولا وحيث يدور الامر
بين الحكم وعدمه نعم ما ورد من انها حكم واطلاق الاصحاب به فهو محمول على
خصوص الدائرة الثاني ان شرط استصحاب عدم الاباحة مفقود لانه
مشروط بتاثير العملي ولا تاثير للعمل في هذا الاستصحاب لانه ان كان مثبتا
للحرمة فاصل مثبت وان لم يكن مثبتا لها فاصالة عدم الاباحة مع الاباحة
متحد بالعمل بخلاف الاستصحاب عدم الحرمة لكونه ماثرا في العمل ومنها ان
الاستصحاب المسلم في الحجية ما اذا لم يكن حكم الشرع مستكشفا من حكم العقلي
والمستصحب هنا حكم شرعي مستنده حكم العقلي لان العقل حاكم للبرائة في زمان
الصغير وهو مستند الشرع ولا يكون حجة والجواب عنه من وجهين عندنا
ومن وجه واحد عند الشيخ الاول انه لا فرق فيما كان مستند حكم الشرعي
العقل وغيره كما لا فرق فيما كان مستنده الاجماع وغيره وفي كل منهما
يكون حجة والثاني وهو جواب من قبل الشيخ ايضا ان حكم الشرعي هنا
ليس مستندا للحكم العقلي لانه حاكم بالبرائة قبل التميز واما بعده فلا
مانع من حكمه بثبوت التكليف بخلاف الشرع فانه حاكم بالبرائة الى زمان
البلوغ ومنها عدم الاحتياج الى الاستصحاب بعد حكم العقل المستقل
بقبح العقاب بلا بيان وفيه انه ان اراد من ذلك كون الشك

[illegible]

ذات اثر وحكم بخلاف المشكوك فان عدم الحرمة المستصحب ليس ذات حكم
متقدم ذات الاثر والحكم هو قاعدة العقلي اذ ذلك فيه انه قدم اتفاق كون
عدم الحرمة المستصحب ايضا ذات اثر وحكم اعني الترخيص والعلم بعدم العقاب
وان اراد به تقدم الشك على المشكوك تقدم الزماني فيجري فيه القاعدة نظر
لو شك في جزئية السورة وعدمها فيجري فيه القاعدة اولا ثم لو شك بعد
فعل الصلوة ناقصا عنها في دفع الاشتغال اليقيني السابق فلا مجري للا
ستصحاب بالاشتغال كما صرح به الشيخ في دوران الامر بين الاقل والاكثر ففيه
اولا ان تقدم القاعدة في المثال لكونها اصل سببي وقد حققنا في محله من
كونه مقدما ولو كان من اصول العقلية والمسبب من اصول الشرعية وما نحن
فيه ليس من قبيل ذلك وثانيا انا لم نقدم الشك على المشكوك بل الامر بال
عكس لكون الشك بعد الالتفات الى الشيء وثالثا لو كان الشك مقدما
عنده فلا معنى لتقدم الاستصحاب على القاعدة عنده في ما لو كان الحالة
السابقة النجاسة وان اراد به من ان الحكم العقل المستقل الموجود في الحال
كاف لنا من حكم الشرع الثابت بالاستصحاب ولزوم اللغوية على فرض
وجوده ففيه اولا انه لو كان مراده فلا معنى لهذا الكلام في مورد كان
القاعدة مخالفا للاستصحاب كما لو كان المستصحب الاشتغال والقاعدة

البرائة

البرائة محتجا بتقدم القاعدة عليه وثانيا لو قيل ان هذا ايضا وجه مع قطع
النظر من كونه مراد الشيخ فنقول لو كان مفاد القاعدة متحد المفاد للاستصحاب
من جميع الجهات فسلم ذلك واما لو كان مفادها نوع خفاء فيجري فيه
الاستصحاب فتلخص مما ذكرنا صحة الاستدلال على استصحاب البرائة ارابتها
الوجوه الثمانية وقد يستدل على البرائة بان الاحتياط غير ممكن وايضا
العمل به موجب العسر وانه منفي في الشرع ولا يخفى ما في الاول لان من قال به
قال به فيما لو لم يجر الى التعذر واما الثاني فيمكن توجيهه من ان الموارد التي
لم يرد فيها نص لا اختصاص بالموارد التي ذكروها بل لو بني على الاحتياط لزم
العسر في اكثر الموارد لغاية بوقوع المعاش في زماننا لزمان النبي على ان
عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية عند الاخباريين من جهة الاجماع
الكاشف عن نهي الامام ع بل مدركها لزوم العسر والحرج واحتج من قال
بلزوم الاحتياط بوجوه ثلثة الاول بالآيات منها قوله تعالى قل الله اذن
لكم ام على الله تفترون ومنها قوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون تقريب
الاستدلال ان القول بالترخيص موقوف على الاذن من الشارع والعلم
بكونه مطلوبه والقول به من دون ذلك قول بدون الاذن والعلم و
هو باطل والجواب عنه بان هذا مشترك الورود لان القول بلزوم الاحتياط

ايضا قول بدون الاذن والعلم والقول بعدم جريان الابراد للاخبارية وعدم كونه مشترك الورود كما صرح به الشيخ في الكتاب كلام ظاهري لان بالبرائة احد الطريقين الترخيص لو رخص الشارع وحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان لو لم يرخص وللقائلين بالاحتياط ايضا طريقان الحكم بالاحتياط لو كان وحكم العقل بوجوب دفع الضرر لو لم يكن وبناء على ذلك لو قالوا كل من الطائفتين بان الواقع كذا كان القول بلا علم والابراد مشترك الورود ولو قالوا بان الظاهر كذا لم يكن القول بلا علم ولم يورد الابراد ومنها قوله تعالى فاتقوا الله حق تقاته وقوله فاتقوا الله ما استطعتم وقوله وجاهدوا في الله حق جهاده ونحن نقول ان المراد بالتقوى والجهاد هو الاتقاء عن مخالفة حكم الله والعقاب الذي يوجبه مخالفته ولا شك في عدم امكان التمسك بالاحتياط في محتمل الحرمة بها لعدم العلم بكونه في تحتها فيكون التمسك بها من قبيل التمسك بالعام في الشبهات المصداقية واما القيود اعني حق تقاته وحق جهاده وما استطعتم فيحتمل ان يكون المراد منه التاكيد لما سبق عنها كما هو الظاهر او المراد منها ترك المحتملات واستدلال الاخباري موقوف على يكون المراد الاحتمال الثاني وانت خبير بانه لو لم يتعين احتمال الاول لم يتعين احتمال الثاني وثانيا لو سلمنا كون احتمال الثاني معينا

لكن

لكن يلزم منه تخصيص الاكثر لخروج الشبهات الموضوعية وكذلك شبهات الوجوبية عنها بالضرورة مع ان سياقها ابي عن التخصيص فيدور الامر بين ان يكون المراد منه مطلق الرجحان ولا يلزم منه شيء مما مر او يحمل على معناه الحقيقي ويلزم منه ما مر وانت خبير بان الاول اولى بمراتب شتى ومنها قوله تعالى وان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والى الرسول لا يخفى انها يدل على وجوب التوقف في الفتوى اذا لم يعلم الحكم حتى يسئل عن الرسول ونائبه لا الى الاحتياط في العمل ومنها قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة تقريب الاستدلال موقوف على معرفة معنى التهلكة فنقول لا شك في عدم معناها الضرر المقطوع لما نرى تمسك الفقهاء بها على وجوب دفع الضرر المظنون وكذلك تمسك المفسرين على وجوب دفع احتمال الضرر المخوف بها ولو كان المراد منها الضرر اليقيني يلزم تمسكهم بالعموم في الشبهات المصداقية بل معناه على ما فسرها صاحب مجمع البيان هي تهلكة ما يصير عاقبته الى الهلاكة والهلاكة الضياع وهو مصير الشيء لا يدرى اين هو وبناء على هذا المعنى تصير دليلا لهم ونحن نقول انه لو كان المراد منها العقاب فيكون نظير قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل ومر انفا من ان تماميتها

موقوف على كونها بيانا للقاعدة قبح العقاب بلا بيان ولا يقتضي ذلك
تكون واردا عليها وهنا نقول بمثل ما قلنا فيها ولو كان المراد منها
الضرر المترتب على المنفي اعني ضرر الدنيوي فقد ابينا وهنه من وجوه
وهي عدم تسليم كون الضرر ضرر شديد الذي احتمالها احتمال العقلاء
ثانيا وكونه معارضا باحتمال الضرر الاخرى ثالثا وغير ذلك فتامل
الثاني الاخبار وهي طوائف ثلاثة الاولى ما دل على حرمة القول بدون
علم وقد مر في الايات جوابها من الايراد مشترك الورود وجوابها الحلي
ان من قال باصل البرائة فيما لم يكن ترخيص من الشارع تمسك بقاعدة
قبح العقاب بلا بيان ولا يقول ان الواقع كذلك بل يقول بان الظاهر
البرائة وح يكون القول عن علم كما تمسك الاخباري بالاحتياط في
هذه الصورة بوجوب دفع الضرر المحتمل ولا يقول بدون علم الثانية
ما دل على حرمة العمل بدون علم ونتعرض بعضها ففي قضاء الوسائل
من كتابة امير المؤمنين ع الى عثمان بن حنيف بعد كلام طويل له فانظر
الى ما تقضمه من هذا المقضم فما اشتبه عليك علمه فالفظه وما ايقنت
بطيب وجوهه فنل منه الخ وفي الخبر من هجم على امر بغير علم جدع
انف نفسه وفي اخر العامل على غير بصيرة كسائر سراب بقيعة ونحن

نقول

نقول اما الاول منها فصريح في الاموال وظاهر في الشبهات الموضوعية
وسيأتي ان شاء الله في الشبهة الموضوعية من ان الاصل في الاموال الحرمة
الصرف ولا دخل لما نحن فيه وثانيا لو تمسك بالاطلاق ففيه اولا
ان لسانه لسان الوضع ولا يدل على وجوب الاحتياط وثانيا شمول
الحكم على الاطلاق الينا موقوف على اشتراك التكليف وهو موقوف
على اتحاد النوعي ولا اتحاد بيننا وبينهم في ذلك لامكانهم الى الرجوع
اليهم والسؤال عنهم دوننا لعدم امكاننا الى السؤال عنهم فتامل و
اما الاخران فالظاهر منهما ان التوبيخ والذم متعلق على من لم يبذل بين
ولا يتمسك في عمله بدليل بقرينة لفظ هجم في الاول ولفظ على غير
بصيرة في الثاني ومن الواضح البديهي انه معاقب من جهة التصادف
فعله للحرام ومن جهة التجري فيه التي هي حرام اقبح كما هو الحق واما من
فحص في الطرق ولم يجد دليلا على الحكم فيجري بعد ذلك قاعدة قبح
العقاب بلا بيان فلا يكون عمله بلا بصيرة بل يكون مع العلم و
معناه عدم الحركة والسكون والمراد منه اما عدم القول فقد مر
جوابه من ان الايراد مشترك الورود اولا ولعدم توقف كل من
الطائفتين ثانيا واما عدم حركة البدن كناية عن عدم العمل بدون علم

كما حملها الشيخ عليه وح نقول معه ان الظاهر منها الاطلاق بحيث تشمل
شبهة الوجوبية والاحتياط فيها بالفعل لا بالترك مع انها تنفي عنه
وبناء على ذلك يدور الامر الى حملها الى المعنى الاول اعني القول
بدون علم لذلك او الاحتمال فيها ولا ريب ان الاول اولى من الاحتمال
وح نقول ان الحكم بالنسبة الى الواقع لا يقول كل من الطائفتين وبالنسبة
الى الظاهر كل منها يقول مع علم كما سبق ومما ذكرنا ظهر الجواب عن التمسك
بجملة من الاخبار اما حديث مقبولة ابن حنظلة وكذا صحيح جميل بن دراج
فمقتضاهما التعميم لان فيها لفظ الشبهة ولا يناسب الترك في الشبهة الوجوبية
فلا بد من حملهما على وجوب التوقف في القول بلا علم وكذا رواية الزهري
والسكوني وعبد الاعلى مع ان فيها زايد عنها وتركك حديثا لم تروه خير
من روايتك حديثا لم تحصه يعني لو علمت حديثا ولم تروه خير من روايتك
حديثا لم تعلم صدوره عن الامام وهي نص في حرمة القول بدون علم و
اما موثقة سعد بن زياد فسيئ في اخر الكلام واما ساير الاخبار فهي
بعضها لفظ الشبهة وما لا يعلمون وقد مر انفا في كونهما قرينة على
القول بدون علم وفي بعضها لفظ ردوه الينا وهو ايضا قرينة على
القول بدون علم وفي بعضها لفظ ما لا يعلمون وردوا الينا معا وهما

ايضا

ايضا قرينتان عليه ولا يخلو كل منها عن هذه الاقسام فتدبر واما
موثقة سعد بن زياد وفيه بعد كلام ولا تجامعوا في النكاح على
الشبهة وقفوا عند الشبهة الى ان قال فان الوقوف عند الشبهة
خير من الاقتحام في التهلكة فيمكن التمسك بها على الاحتياط في الشبهة
التحريمية نظرا الى انها واردة في الشبهة الموضوعية التحريمية اعني
اشتباه كون الامرئة اختا رضاعية له وليس التمسك بها بقوله فان
الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في التهلكة لعدم ظهوره في
وجوب التوقف بل من قوله وقفوا عند الشبهة لظهور الامر في الوجوب
والتعدي عنها في الشبهة الحكمية مستفاد من العلة ولا يتوهم ان العلة
ظاهرة في الاستحباب والامر ظاهر في الوجوب فيتعارضان لانها كما
لا تكون ظاهرة في الوجوب لا تكون ظاهرة للاستحباب بل هي مجملة
فيكون الامر قرينة في الوجوب والجواب عنه انه معارض برواية
مسعدة بن صدقة كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام فتدعه من
قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون عليك ولعله سرقة والعبد
يكون عندك ولعله حر قد باع نفسه او قهر فبيع او خدع فبيع او
امراة تحتك وهي اختك او رضيعتك الخ حيث انه رخص تزويج

واحتمل كونها اخبارا ضاعيا وهذا عين ما ظهر عنه بقوله وهو اعند
الشبهة وقد حقق من محله من انه لو تعارض باستحباب ~~الترك~~ الترخيص و
المنع لا بد من التصرف في المنع باستحباب الترك جمعا بينهما وما يتوهم من ان
في خبر سعد لفظ بلغك وهو ظاهر في بلوغ المعتبر دون رواية مسعدة
والامر بالتوقف في الاول والترخيص بالارتكاب في الثاني لذلك
مدفوع بانه لو كان في الاول الشبهة المعتبر منشاها فخارج عما نحن
فيه لانه في الشبهة التحريمية التي لا يكون منشاؤها شيء معتبر واذا كان
مفاده كذلك فلا يثبت المطلوب فان قلت من الاخبار التي حملها
على استحباب الترك رواية نعمان بن بشير مع ان فيها لفظ فدعوا
الشبهات الظاهر في وجوب الترك دون الاستحباب قلت في صدرها
قرينة على الاستحباب حيث انه ص جعل الحلال والحرام حمى الله والمشتبهات
حولها لا نفسها وذلك يدل على استحباب الترك لا يجري في ارتكاب
المحرمات وهلك هذا لاستحباب الترك نعم لو كان لسانها كون المشتبهات
حمى الله وترك المشتبهات لوقوعه من جهة عدمه في التهلكة كان دليلا
على المطلوب وليس كذلك فان قلت سلمت انه لو كان مفاد الرواية
ترك الشبهة للوقوع في التهلكة ولكونها حمى الله كانت دليلا على

المطلوب

المطلوب والحال ان مفاد مقبولة عمر بن حنظلة ذلك حيث انه قال فيها
ومن اخذ بالمشتبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وجعل
المشتبهات حمى الله فيقتضي تسليمك كونها دليلا على وجوب الاحتياط
قلت سياتي عن قريب الجواب عنه ولكونها دليلا مستقلا على وجوب
الاحتياط ولذا جعلها الشيخ رحمه الله دليلا براسه هذا كله جواب
على التمسك بوجوب الاحتياط باخبار التوقف اولا واما ثانيا بالتعارض
بين اخبار الاحتياط لانها بين استحبابه وبين وجوبه وقد عرفت
اتفاقا انه لو دار الامر بين المنع والترخيص لا بد من حمل المنع على شيء
مناسب للترخيص جمعا بينهما هذا كله بناء على جوابنا واما ملخص جواب
الشيخ عن اخبار الاحتياط فموقوف على مقدمة وهي انه لا خفاء في
كون الاوامر الدالة على الاحتياط ارشادا بالنظر الى اوامر الاطباء المقصود
منها عدم الوقوع في المضار ووجهه انه قد تبين فيها حكمة طلب
التوقف ولا يترتب على المخالفة عقاب غير ما يترتب على ارتكاب
الشبهة احيانا من الهلاك المحتمل فيها وبناء على ذلك لا بد من النظر
الى المرشد اليه فان كان من المضار الدنيوي كالنهي عن اكل مال الظلمة
مع كونه مجرى اصالة الصحة وقاعدة اليد حيث يترتب فضليه فيه

القلب وامثاله فيكون الاحتياط في هذه الموارد مستحبا وان كان
من المضار الاخروي فيكون الاحتياط واجبا ارشاديا ولا بد من تعيين
محل النزاع فلا ريب في عدم كونه في الشبهات المتعلقة بالعقائد و
كذلك في الشبهة التحريمية قبل الفحص بل هو في وجوب الاحتياط
في الشبهة التحريمية العملية الفرعية بعد الفحص وعدمه اذا تمهد
هذه المقدمة فندعي عدم وجوبه من وجهين الاول انه قد حقق في
المقدمة كون الاوامر في الاحتياط ارشاديا بالنسبة الى تركه لا
يترتب عليه العقاب احد من كونه واجبا شرعيا وكذلك بالنسبة الى
الواقع لو كان في الواقع حراما لكونه مجهولا والعقاب عليه قبيح باتفاق
الاصولي والاخباري فان قلت ان في الاخبار لفظ التهلكة والتبادر
منها العقاب الاخروي وذلك كاشف عن كون الاحتياط واجبا شرعيا
بمعنى انه عوقب لو خالفه ولو لم يصادف الحرام الواقعي لا كون العقاب
على مخالفة الواقع لو كان في الواقع حراما حتى يتمسك على قبحه باتفاق
الفريقين قلت ايجاب الاحتياط ان كان من جهة التحرز عن العقاب
الواقعي فهو مستلزم لترتب العقاب على التكليف المجهول وهو قبيح
كما عرفت وان كان من جهة كونه واجبا ظاهريا كما هو ظاهر كلامه

فهو

فهو مخالف لصريح الاخبار حيث انها صريح في كون الهلاك من جهة مخالفة
الواقع لو كان حراما لا كونها من جهة ترك الاحتياط بنفسه وحاصل
جوابه رحمه الله الى قبح العقاب على الواقع المجهول ونحن نجيب عنه
تارة على مذاقنا واخرى على مذاقه في غير ما نحن فيه فنقول اما مذاقنا
فلا خفاء في انه لا قبح للعقاب على المجهول لو كان له طريق شرعا كان
كان يقول الشارع اني اوجبت الاحتياط للتحرز عن الحرام الواقعي او
يقول عاقبت من ارتكبه او عقلا كان يحكم العقل بذلك المضمون
نعم لو لم يكن فيه طريق لا عقلا ولا شرعا فقبح العقاب عليه مسلم فتلخص
مما ذكرنا انه لو كان المراد من الاخبار العقاب على المجهول لا مانع منه ولا
يجري قبح العقاب عليه لعدم القبح ح واما على مذاقه رحمه الله فقد
صرح في حديث الرفع في موضعين منه على امكان ايجاب الاحتياط الاول
انه لما قدر فيما لا يعلمون المؤاخذة استشكل عليه بانه لو قدر المؤاخذة
فلا اختصاص بهذه الامة لقبح المؤاخذة فيما لا يعلمون وهو شامل لسائر
الامم واجاب عنه بانه لا مانع من ايجاب الشارع الاحتياط حذرا عن الحرام
الواقعي وبناء على ذلك لا قبح لعقاب المجهول ويكون رفع المؤاخذة
اختصاص هذه الامة في سائر الامم الثاني لما استشكل عليه من ان المؤاخذة

لا تكون اثرا شرعيا حتى يرتفع بالحديث لكونه رافعا للاثر الشرعي واجاب
عنه بان المراد منشأهما والمراد بالرفع اعم من الدفع حتى يكون المعنى
ما كان مقتضيا لثبوت التكليف وهو الاحتياط مرفوع وهذا ايضا ض
في تسليمه العقاب على المجهول وفي المتباينين ايضا صرح بذلك حيث ذهب
الى عدم قبح تاخير البيان عن وقت الحاجة مع كون المشهور على قبحه
ويمكن بذلك بانه لو كان للواقع الملحوظ في نظر الامر طريق وهو الاحتياط
فلا نسلم قبح التاخير عن وقت الحاجة الوجه الثاني ما اشار بقوله فهذه
الاخبار لا تنفع في احداث هذا الاحتمال ولا في حكمه وحاصله الى ان
المعين للتهلكة اخرويا او دنيويا ليس هو الاخبار وكذلك حكمها
ندبا او الزاما بل المعين لهما هو العقل وبناء على ذلك لا فائدة للتمسك
بهذه الاخبار على وجوب الاحتياط ويجري فيه ان قلت وقلت بنحو ما
مر والجواب عنه على نحو ما مر فتدبر ثم انه يظهر من الشيخ رحمه الله دليلا
اخر على مدعاه واشار اليه بقوله مضافا الى ورود الامر في هذه الا
خبار الخ وتوضيحه انه لو كان مفاد الاوامر الواردة على التوقف فيما لم
يعلم هو الارشاد بحيث كان في مورد الوجوب وفي غيره الندب فلا
احتياج الى خروج الشبهة الوجوبية ولا الى اخراج الشبهة التحريمية الموضوعية

لاتفاق

لاتفاق الفريقين على استحباب الفعل في الاول وعلى الترك في الثاني بخلاف
ما اذا كان المراد منها الوجوب الشرعي فانه لا بد من اخراجهما للاتفاق على عدم
وجوب التوقف فيهما واذا دار الامر بين التخصيص والتخصص فالتخصص اولى من
التخصيص ونحن نقول فيه اولا ان ما ذكره رحمه الله موقوف على كون معنى التوقف
هو اعم من عدم الحركة والسكون وقد مر انه لم يكن مراده لما صرح به من ان التوقف
هو عدم الحركة وح المناسب لذلك خروج الشبهة الوجوبية من باب التخصيص
ولكن يشكل فيها الشبهة الموضوعية التحريمية وثانيا ان التهلكة في الاخبار
اما لم تكن ظاهرة في عقاب الاخروي او كانت ظاهرة فيه كما هو المسلم وسيأتي
ذلك من قوله ان قلت وقلت فان كان الاول فلا احتياج الى شيء من الاجوبة
بل له ان يمنع من دلالتها على شيء لكونها مجملا وان كان الثاني فح يدور الامر
بين الاخذ بظاهرها وتخصيصها الى غير الشبهة الوجوبية والتحريمية الموضوعية
وبين عدم الاخذ به وعدم تخصيصها واذا دار الامر بين التخصيص والمجاز
فالتخصيص اولى من المجاز مضافا الى كون الامر ظاهرا في الوجوب هذا كله
في جواب الشيخ والجواب عنه بقي الكلام في اجوبة القوم ولا احتياج لنا
الى ذكرها لما سبق بعضها اشرنا وبعضها واضح لكن المهم هو ذكر
جواب الرابع منها وحاصله الى التعارض بين اخبار الاحتياط والبرائة
وهي اقوى منها سندا ودلالة وكثرة وغاية الامر لو كان الطريقين من

بمقتضاه واجاب عنه الشيخ ره بما حاصله ان مفاد ادلة البراءة

جميع الوجوه متساوياً فالرجوع الى التخيير يرجع الى البراءة ومن قبيل رفع ما لا
يعلمون هو عدم العقاب لو لم يعلم بالحكم ومفاد اخبار التوقف على فرض تماميتها منها
هو ايجاب الاحتياط بنفسه فيما لم يعلم وبناء على ذلك يصير ما لا يعلم يعلم وتكون
هذه الاخبار واردة على ادلة البراءة وما يبقى منها مثل كل شئ مطلق فلا يعارض
اخبار التوقف لكونها اكثر واصح سنداً واقوى دلالة ونحن نقول ان تماميتها
لا يتوقف على ايجاب الاحتياط بنفسه بل يمكن ان يكون مفادها هو العقاب
على مخالفة الواقع لو كان مجهولاً وبناء على ذلك اخبار البراءة الى يكون مفادها
الى عدمه فيتعارضان وقد حقق في محله ان دليل الرخصة مقدمة على دليل
المنع فلا بد من حمله على شئ مناسب للترخيص مع انه على تسليم مفاد الاخبار هو
ايجاب الاحتياط لا معنى للتفكيك بين اخبار البراءة بالنسبة الى غير كل شئ مطلق
كانت واردة والنسبة اليه علتها بل لا فرق بين الاخبار مطلقاً فكانت واردة
بالنسبة الى جميعها على فرض كون مفادها ايجاب الاحتياط ومن الاجوبة الجواب
بان اخبار البراءة اخص من اخبار التوقف ويقدم الخاص على العام واجاب
عنه الشيخ رحمه الله بعين ما مر انفاً من انه لو تم اخبار التوقف لكان مفادها
ايجاب الاحتياط وبناء على ذلك يقدم على اكثر اخبار البراءة ولم يبق منها
الا كل شئ مطلق والجواب عنه فبالفرض في مورد يجري فيه ادلة التوقف و
النقل عنه بغير مورده باجماع المركب وهو ما اذا تعارض النصان نص باباحة

شئ

شئ المخصوص ونص بحرمته فيقدم فيه ادلة التوقف ويتعدى عنه بالاجماع
المركب وانت خبير بفساد ذلك الجواب لما تقدم من عدم توقف تماميتها على
ايجاب الاحتياط بل يمكن ان يكون مفادها العقاب على الواقع مخالفة فوقع التعارض
فيها وبين اخبار البراءة ويقدم اخبار البراءة لما ذكر مع ان قوله كل شئ لك
حلال حتى تعرف الحرام بعينه يكون سنده صحيحاً ودلالته على المطلوب وكونه
اخص من اخبار التوقف فيقدم عليها ومن جملة الاخبار التي تمسكوا على الاحتياط
اخبار الاحتياط ولما كان بعضها مخالفاً في التعبير لبعض اخرى فنتكلم بالانفراد
فمنها صحيحة عبد الرحمن ابن الحجاج قال سألت ابا الحسن ع عن رجلين اصابا صيداً
وهما محرمان الجزاء بينهما او على كل واحد منهما جزاء بل عليهما ان يجزي كل واحد
منهما الصيد فقلت ان بعض اصحابنا سألني عن ذلك فلم ادر ما عليه قال اذا
اصبتم بمثل هذا ولم تدروا فعليكم الاحتياط حتى تسألوا وتعلموا ونحن نقول
تقريب الاستدلال على وجوب الاحتياط في المقام موقوف على تعيين المراد
من المشار اليه وكذلك تعيين المماثلة من اي جهة تماثل في قوله بمثل هذا
نقول يحتمل ان يكون المراد من المشار اليه الواقعة التي سألوا عنه وجه
المناسبة كون متشابه الحكم مراداً من المثل وبناء على هذا التقدير اما ان يكون
مراد قوله فعليكم الاحتياط الفتوى به وهو وان كان بعيداً الا انها على هذا
التقدير تدل على وجوب الاحتياط والجواب عنه اما بالتعارض بينها وبين

اخبار البرائة فتقدم عليها لكونها ادلة على الترخيص وهو مقدم واما با
لدعوى بكونها في مورد امكان السؤال وقبل الفحص ونحن نسلم وجوب
الاحتياط فيه لقرينتين احدهما قوله حتى تسئلوا او تعلموا وثانيهما كون الخطاب
شفاهيا واشتراكنا للمشافهين له موقوف على اتحاد الصنف وليس كذلك
لكونهم قادرين على السؤال عنهم وعدم قدرتنا عليه واما ان يكون المراد
منه الوقوف وعدم التكلم وح لا تدل على المدعى لكونها ساكتة عن الحكم في
مشتبه الحكم ويحتمل ان يكون المراد من المشار اليه الواقعة المبتلى بها وح اما
ان يكون المراد من المثل المماثلة في الشبهة الحكمية وعلى هذا التقدير تدل
على وجوب الاحتياط في المقام والجوابين السابقين يأتي فيه واما ان يكون
المراد منه المماثلة في شبهة الوجوبية وعلى هذا لا تدل على المطلوب لكونها
واردا في شبهة الوجوبية التي علم بثبوت تكليف ولم يعلم تفصيلا وليس
المقام كذلك ومما يتوهم من التعدي عنها في المقام بالفحواء والاولوية
ففيه انه لم يقل احد من الفريقين في وجوب الاحتياط في الشبهة البدوية
الوجوبية وبناء على ذلك الخبر الذي لم يعمل في مورده فكيف يتعدى عنه
بغير مورده واما ان يكون المراد منه المماثلة في نفس واقعة الصيد
فمع جوابنا انفا يأتي فيه جواب الشيخ ومنها موثقة عبد الله بن وضاح على
الاقوى عند الشيخ قال كتبت الى العبد الصالح ع يتوارى عنا القرص ويقبل الليل
و

ويزيد الليل ارتفاعا ويستر عنا الشمس ويرتفع فوق الجبل حمرة ويؤذن
المؤذن عندنا فاصلي وافطر ان كنت صائما او انتظر حتى تذهب الحمرة
التي فوق الجبل فكتب ع الى ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتاخذ با
لحائطة لدينك الخبر ونحن نقول تقريب استدلال الاخباري وعلى وجوب
الاحتياط والجواب عنه موقوف على ذكر احتمالات قوله وتاخذ بالحائطة
لدينك فنقول مقدمة لذكرها لا يخفى ان السؤال من ذهاب الحمرة الحمرة المشرقية
لوجهين الاول ان جواب الامام ارى ان تنتظر حتى تذهب الحمرة لو كان مراده
الحمرة المغربية لكان مخالفا للخاصة والعامة الثاني ان المناسب للارتفاع
الحمرة المشرقية واما غيرها فهو مما لا معنى له لعدم كونه موجبا لثبوت حكم
وعدمه على انه لا مناسبة له الاحتمال الاول ان يكون في مورد بيان حكم
الواقعة التي سئل عنها وح المناسب للامر بالاحتياط الاتيان بالواجبات
والكف عن المحرمات الراجع الى التدين بالدين وبناء على ذلك لا دلالة لها
بالاحتياط في مورد الشبهة والاحتمال الثاني ان يكون في مورد بيان
حكم شبهة الموضوعية حيث علم السائل بان استتار القرص موجب لجواز
الصلوة والافطار لكن لا يعلم ان محققة ذهاب الحمرة ام لا والاحتمال الثالث
ان يكون في بيان حكم شبهة الحكمية نظرا انه لا يعلم جواز الافطار هل هو
موقوف على ذهاب الحمرة او استتار القرص وهذا الاحتمال بعيد لان المناسب

للجواب دفع الشبهة حين كون السائل سائلا عن الحكم لا افراد الجهل على حاله
وما يتوهم من كونه في بيان الحكم على مذهب العامة مردود بعدم كونه مذهبهم
بل هو استتار القرص لا الترديد به وبذهاب الحمرة فتعين احتمال الثاني
وح نقول ان قوله ع وتأخذ بالحائطة لدينك اما في بيان حكم هذه الشبهة
الموضوعية وح لا دلالة لها على وجوب الاحتياط مط واما في بيان مناط
الحكم كما هو ظاهر استظهار الشيخ ومثل ذلك بقوله كما في قولك للمخاطب
ارى لك ان توفي دينك وتخلص نفسك وهذا الاحتمال بعيد لعدم مناسبة
الجواب بالحكم بالاحتياط مط واما المثال لا يكون مثالا لما نحن لحكم العقل
فيه بتخلص النفس حين العلم بعدمه واما ان يكون في مورد العلة بمعنى
ان الحكم بعدم جواز الافطار ودخول الصلوة في المفروض لعلة وهي الا
حتياط وبناء على ذلك نقول ان التعدي عن ذلك في مطلق الشبهات
لا يناسب لان المعلل هو وجوب عدم الافطار وعدم الدخول في الصلوة
في مورد كان فيه اشتغال الذمة في التكليف والعلة فيه هي الاحتياط
والمورد خصوص الصلوة والافطار والتعدي عنه بغيره لا بد من في مورد
كان اشتغال سابقا وهو مسلم لكن التعدي عنه في الشبهات البدوية
لا يكون لمقتضى المعلل والعلة هذا كله على فرض كونه في بيان العلة
ويمكن ان يمنع كونه في بيانها لانه فيما كان في المقام وصف لا ذات و
هنا

وهنا ذات لان العلة هي وجوب الاحتياط والحاصل ان المناسب للحمل كونه
في بيان الحكم بالاحتياط في مورد السؤال ومنها ما عن امالي المفيد الثاني
ولد الشيخ قدس سره بسنده عن مولانا ابي الحسن الرضا ع قال قال امير المؤمنين ع
لكميل بن زياد اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت واستخبر بان هذا
الخبر لا يدل على وجوب الاحتياط بل دل على ان الاحتياط في الدين بما شئت
كلما حيدت فيه فهو في محلها ومنها قوله ع دع ما يريبك تقريب الاستدلال
ان ترك الاحتياط مما فيه ريب وفعله مما لا ريب فيه فلا بد من ترك
ما فيه الريب والاخذ بالاحتياط واجاب عنه المحقق في المعارج بان
الالزام والافتاء بالاحتياط مما فيه ريب فلا بد من تركه فيلزم الحجة
من وجوده العدم وهو باطل واجاب الشيخ رحمة الله عنه بان الالزام
بهذا الامر مما لا ريب فيه ونحن نقول ان ما ذكره الشيخ يتصور في مورد
ولكن لا يكون وفي الواقع كذلك وهو فيما لو كان الاحتياط مما لا ريب
فيه وترك الاحتياط مما فيه ريب فامر الامام ع بالاحتياط ح دل على
الزام الاحتياط والفتوى ايضا ريب فلا يدل على الزامه بل دل على
تركه هذا كله مضافا الى ما ذكرنا سابقا من ان الالزام بالاحتياط في العمل
ايضا فيه ريب للمبادات فراجع فيه على ان ضعف السند جار فيه كسائره
ولو سلم دلالته على وجوب الاحتياط فهو معارض باخبار البرائة وهي

وهي مقدمة لكونها دالة على الترخيص وجملة الاخبار الدالة على وجوب
الاحتياط اخبار التثليث المروية عن النبي والوصي وبعض الائمة عليهم الاف
التحية والثناء ففي مقبولة بن حنظلة الواردة في الخبرين المتعارضين بعد
الامر باخذ المشهور منهما وترك الشاذ النادر معللا بقوله ع فان المجمع
عليه لا ريب فيه قوله انما الامور ثلث امر بين رشده فيتبع وامر بين
غيه فيجتنب وامر مشكل يرد حكمه الى الله ورسوله قال رسول الله ص
حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات
ومن اخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم تقريب
الاستدلال وجوه ثلثة اقواها وهي اضعفها عند الشيخ قدس سره الوجه
الذي ذكره اخيرا وهو ان الهلاكة ظاهرة في العقاب الاخروي وترتبه
على مرتكب الشبهة ولا معنى لذلك الا وجوب الاحتياط الوجه الثاني
تقريبه من قوله وقع في المحرمات توضيحه ان الوقوع في المحرمات ملازم
للعقاب فلا بد من الاحتياط لعدم الوقوع فيها وفيه انه لا ملازمة
بين الوقوع في المحرمات والعقاب الوجه الثالث تقريبه من قوله فان
المجمع عليه مما لا ريب فيه توضيحه ان عدم الريب في المجمع عليه اضافي
بمعنى كونه بالنسبة الى الشاذ النادر وامر باخذه لعدم الريب فيه فيستفاد
من ذلك قاعدة وهي ترك ما فيه الريب بناء على ذلك ترك الاحتياط

مما

مما فيه الريب فلا بد من تركه والاخذ بما لا ريب فيه وهو الاخذ بالاحتياط
وفيه اولا انا لا نسلم كون عدم الريب في المجمع عليه اضافيا بل هو على الاطلاق
بمعنى ان العمل بالشاذ في مقابله مما علم ببطلانه وثانيا سلمنا ذلك لكن
العلة علة للاخذ بمجمع عليه لا لعدم الاخذ بالشاذ النادر وبناء على لا
معنى للتعدي بغير المورد وثالثا نجاب بان اشكالات التي اوردنا في رفع
ما يريبك الى ما لا يريبك فيه من ان الالزام بالاحتياط فيما فيه ريب وكذا
الزامه وغير ذلك فتخلص مما ذكرنا ان التقريب على الاستدلال منحصر على
قوله هلك من حيث لا يعلم واجاب عنه بما اجاب عن غيره مما دل على الا
حتياط بما حاصله ان الامر المستفاد بالاحتياط ارشادي لا يترتب عليه
شئ الا بالنظر الى المرشد اليه ولا يمكن كونه هو العقاب لقبح العقاب
بلا بيان هذا في اصل جوابه قدس سره ثم قال في تاييد ذلك الجواب
امورا ثلثة الاول ما حاصله انه لو ابقينا الامر على معناه الحقيقي
لزم خروج اكثر الافراد عن الشبهات لاعتراف الاخباري بعدم لزوم
الاحتياط في الشبهات الموضوعية والحال ان ظاهرها اباء عن التخصيص
كيف عن التخصيص الاكثر وهذا موجب لوهن العام فلا يبقى عن الحجية
بخلاف لو ما حمل على الارشادي فانه فيها يفيد استحباب الترك وهو
مسلم الثاني ما حاصله انه لا ريب في ان المراد بارتكاب الشبهات

حلبنها وهو يتحقق بارتكاب فرد منها ومرتب على من ارتكبه الوقوع فى المحرمات
والحال ان ارتكاب الفرد لا يوجب الوقوع فيها الا على مجاز المشابهة بمعنى
تقدير شئ مناسب له وهو الاشراف على الوقوع فى الحرام فيصير المعنى من اخذ
بالشبهات يصير مشرفا على الوقوع فى الحرام حرام وهذا مما لم يقل به احد
الثالث ما ملخصه ان فى الاخبار التثليث اخبار كثيرة الظاهرة فى الاستحباب
وهى قرينة على حمل ذلك الخبر الشريف الظاهر فى الوجوب عليه ونحن نقول
قد سبق غير مرة جوابه بجوابه قدس سره حيث انه لا مانع من العقاب على
المجهول لو قال الشارع انى عوقبت على الواقع المجهول او حكم العقل
مثل ذلك نعم لو لم يكن بيان اصلا لقبح العقاب على المجهول مسلم وبناء
على ذلك لو دل الخبر على العقاب على مخالفة المجهول فلا مانع له واما
ما ايده اوسطه قدس سره لما كان مضرا على دلالته على وجوب الاحتياط
فلا بد من دفعه وهو انه كما لا ريب فى ان المراد من ارتكاب الشبهات جنسها
كذلك المراد من الوقوع فى المحرمات احتماله بمعنى ان من ارتكب فردا منها
فلعله وقع فى المحرمات لتبادر هذا المعنى عند العرف وقرينته فى ذلك من
حيث لا يعلم الظاهر فى العلة لتركها الاحتمال وقوعه فى المحرم فتخلص مما
ذكرنا تماميته دلالتها على وجوب الاحتياط وعدم تمامية جواب الشيخ
فلنرجع الى اجوبة اخرى فمنها ان ابقاء الامر على حاله موجب لتخصيص الاكثر

مع

فى الحرام ودلالتها على المطلوب موقوفة على اثبات كبرى وهى ان الاشراف على الوقوع مـ

مع ان سياقها اب عنه فضلا عن الاكثر ونحن نقول ذلك مسلم لو كان سياقها
اب عن التخصيص كما فى قوله للذكر مثل حظ الانثيين واما اذا لم يكن كذلك
فلا مانع من تخصيص الاكثر الا اذا كان موهنا للعام واما فى ما نحن فيه ان
كان على الوجه الاول فقوتها الحجية مسلم والا لكان لها ضعف فيها ومنها
بالتعارض بين اخبار الدالة على وجوب الاحتياط واخبار التثليث وبين
اخبار منها الدالة على الاستحباب فيقدم الثانى لكونها دليل الترخيص
وضعف ما دل على وجوب الاحتياط مما مر انفا ومنها بالتعارض بين اخبار
البرائة وذلك الاخبار فيحمل على الاستحباب للجمع بينهما وشاهد الجمع
اما كون اخبار البرائة دليل الترخيص واما كون سندها اقوى وكثرتها
واما من جهة اخبار الدالة على الاستحباب وهى شاهد للجمع هذا كله على تقدير
عدم التكافؤ بينهما وعلى تقديره من حيث السند والدلالة فالتخيير بين
الاخذ باحدهما والاخذ باخبار البرائة سهل فيقدم لقوله خذ بايهما
تنبيه لا يخفى فى ان المراد من الاخبار الدالة على البرائة المعارضة لاخبار
التثليث التى تدل على وجوب الاحتياط هى اخبار الخاصة من قبيل كل شئ
حتى يرد فيه نهى لا الاخبار الدالة على البرائة على سبيل الاطلاق من قبيل رفع
عن امتى ما لا تعلمون لانه لو كان التعارض بين ذلك الاخبار واخبار
التثليث يقدم اخبار التثليث لكونها خاصة وواردة بالخصوص بشبهة التحريمية

الدليل الثالث للاخباري العقل وتقريره من وجهين الاول العلم الاجمالي
قبل مراجعة الادلة الشرعية بمحرمات كثيرة وهو موجب للاشتغال لكونه منجزا
للتكليف وبعد مراجعة الادلة والعمل بها لا يقطع بالخروج عن جميع تلك المحرمات
فلا بد من الاجتناب عن كل ما يحتمل ان يكون منها غاية الامر لو قام الدليل
على حلية شيء ناخذ به لا من جهة حصول العلم بكونه حلالا واقعا بل من جهة
الامن من العقاب ح هذا كله في تقريب الاستدلال ونحن نقول توضيح ذلك
ان تمامية هذا الاستدلال موقوف على القول بان العلم الاجمالي منجز
للتكليف سواء كان منشاء خطابا واحدا كما اذا تردد كون احد الانائين
خمرا والاخر ماء او بالعكس او كان منشائه خطابين او خطابات كما اذا كان
احدهما خمرا والاخر بولا واشتبه احدهما بالاخر واما على القول بانه منجز في
الاول دون الثاني فلا معنى للاستدلال لانه ناش عن التكاليف الا ان يرجع
المقام الى الاول بتقريب ان قوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا خطاب واحد على
ترك المنهيات وهو متضمن لخطابات كثيرة واشتبه بعضها ببعض من
غيرها ونحن نقول تمامية هذا الدعوى موقوف على كون الامر بالانتهاء
عن نواهي النبي مولويا لا ارشاديا وكونه كذلك موقوف على التغاير بين
امر النبي وامر الله سبحانه من قبيل الامر باطاعة الوالدين حيث ان امرهما
لا يكون امره تعالى لكنه محقق لموضوع امره واما لو لم يكن كذلك بل كان كما هو الحق

امره

117

امره حين امر الله سبحانه فلا يكون مولويا بل هو ارشادي من قبيل قوله
اطيعوا الله واطيعوا الرسول وبناء على ذلك لا يكون هنا خطاب واحد نعم لو
كان العلم الاجمالي الناشي عن الخطابات كالعلم الاجمالي الناشي عن خطاب
في كونه منجزا على القول بكونه منجزا كما وجهه الشيخ في شبهة المحصورة كان
لذلك الاستدلال وجه فنتكلم على هذا القول فان قلت لا نسلم بقاء علم الاجمالي
بعد مراجعة الادلة بل ينحل ذلك بعلم تفصيلي وشك بدوي فالاشتغال
بما عدا المعلوم تفصيلا غير معلوم لا اجمالا ولا تفصيلا حتى يجب الاحتياط
بعبارة اخرى العلم الاجمالي مسلم قبل المراجعة لا بعدها قلت ان ما ذكرت
مسلم لو افاد الدليل الدال على المحرمات المخصوصة العلم بعدم غيرها
واقعا وكذلك لو يفيد العلم لكن افاد انحصار المحرمات في ذلك او افاد
دليل اعتباره واما لو يفيد العلم ولم يكن الدليل ذو لسانين باحدهما بين
الحرام وبالاخر الحلال ولم يكن دليل اعتباره ايضا كذلك كما عين بعض
المحرمات وسكت عن الاخر لم يزل علم الاجمالي قبل المراجعة والحاصل ان
المقام من قبيل قطع غنم بعلم اجمالا بوجود محرمات فيه ثم قال البينة على حرمة
بعض وحلية بعض وبقي الباقي بحاله فان مجرد قيام البينة على تحريم بعض
لا يوجب العلم ولا الظن بالبرائة من الجميع نعم لو اعتبر الشارع البينة في
المقام او كانت لسانها ذو جنبتين بمعنى كون بعضها حلالا والباقي

حراماً سقط التكليف عن اجتناب المحرمات الواقعية وما نحن فيه ليس كذلك
بل من قبيل الاول والجواب عنه من وجوه الاول ما سياتي انه في شبهة
المحصورة من عدم المانع من اجراء الاصل في كل من الاطراف وتماميته موقوف
على مقدمتين الاولى امكان اذن الشارع في الارتكاب في الاطراف ونحن
ندعيه ونقول منه فضلا عن الامكان والثانية دلالة كل شيء مط حتى يرد فيه
نهي عليه وهذا كاف في المطلوب والجواب الثاني وكذا سائر الاجوبة
على مذهب من لم يجوز جريان الاصل في اطراف علم الاجمالي وحاصله ما
سياتي ان شاء الله في تنبيهات الشبهة المحصورة من انه لو كان في احد اطرافها
مانع من اجراء الاصل فيه فلا مانع من اجراء الاصل في غيره حتى على مذهب
من لم يجوز في جريان الاصل في الاطراف كما اذا علم تفصيلاً بكون الخمر في
احد الاناء الموجودة وبكون الباقي ماءً ووقع نجاسة في احدها ولا يعلم
في اي منها هل وقعت في الخمر او في غيره وكذا لو اضطر الى ارتكاب بعض
معين منها ثم حصل بعد ارتكاب المضطر اليه العلم الاجمالي بنجاسة بعضها
او حصلا معاً في الان الواحد فان العلم بكون احدها خمراً في الاول مانع
من اجراء الاصل فيه وكذا الاضطرار في ارتكاب البعض في الثاني مانع من
اجراء الاصل في اجرائه في غير المضطر اليه وهذا موجب لجواز جريان الاصل
في الباقي عندهم وما نحن فيه من هذا القبيل وبيانه ان العلم التفصيلي

با

118

بالمحرمات من الادلة مانع عن اجراء الاصل فيها فهو موجب لجواز جريانه
في غيرها وما يتوهم من ان جريان الاصل في الباقي مسلم اذا كان العلم
الاجمالي بعد العلم التفصيلي بالمحرمات او كان مقارناً له وليس كذلك
لو كان العلم الاجمالي سابقاً عليه كما قرر في محله من انه لو كان كذلك فيكون
منجزاً للتكليف عن الاجتناب عن كل الاطراف والعلم التفصيلي بعده لا يرفع
التكليف وما نحن فيه من هذا القبيل لسبق العلم الاجمالي بالمحرمات عليه
مدفوع من ان العلم التفصيلي حين العلم الاجمالي كان موجوداً الوجه الثالث
عدم العلم الاجمالي بالمحرمات في ما سوى الادلة وبيانه انه قد حققنا
في تنبيه دليل الانسداد التشخيص في طرف العلم الاجمالي والشك البدوي
بوجوه ونقتصر هنا بواحد منها وهو انه لو ارتفع بعض من المحتملات فان زال
العلم الاجمالي بكون المحرم فيها فهو من اطراف العلم الاجمالي والا فيكون
من الشك البدوي مثلاً لو كان في احد الانائين المجهول نجاسته وكان انا
الاخر يكون من اطراف العلم فان ارتفع احدهما المعلوم اجمالا بكون النجاسة
فيه فيكون من اطراف العلم لكونه موجباً لزواله وان ارتفع اناء لا يكون
من اطرافه فلم يزل العلم الاجمالي والمقام من هذا القبيل حيث ان العلم با
المحرمات من جهة الادلة واذا لم تكن فيكون من افراد الشك البدوي
لانه لو ارتفع بعض من المحتملات من غير موارد الادلة لم يلزم علم الاجمالي

بالمحرمات الذي حصل منها فيكون من شك البدوي فيجري فيه الاصل
باعترافه لكن الانصاف ان في بعض من الموارد حصل العلم الاجمالي و
لو يكن من موارد الادلة المعتبرة كموارد اخبار الضعاف والشهرة و
امثالها وح لا يمكن جريان الاصل على قولهم لكن البعض من اطراف العلم
وبناء على ذلك اما ان يكون من اطراف الشبهة الغير المحصورة فلا يجب الا
حتياط فيه على قولهم او من اطراف المحصورة وح اما ان يكون مورد هذا
مورد الادلة المعتبرة ايضا فيكون من مواردها والا فلازمهم القول بالاحتيا
ط فيه لكونه طرفا منه لكن الجواب عن الاحتياط في كل مورد من الموارد لكون
كل منها طرفا للعلم حصل بما ذكرنا الوجه الرابع كون اطراف العلم الاجمالي
على تقديره من غير محل الابتلاء حيث انا لا نكلف في ان واحد بعدم ارتكاب
جميع المحرمات لان بعضها من اختصاصات نساء والحائض ومن متعلقات
الحج والجهاد والحدود والقصاص وغيرها ومن الواضح عدم ابتلاء
جميعها في زمان واحد ولعل هذا هو السر في استدلال الفقهاء في
بعض من الموارد بالاصل وفي بعض منها بنقيضه مع العلم الاجمالي بعد
تمام الفقه بارتكاب المحرم اجمالا لكون بعضها غير محل ابتلائهم الوجه
الخامس المنع من تعلق التكليف باتيان الواقع بل هو مقيد بما ادى اليه
الطرق الغير العلمية فهو مكلف بالواقع بحسب تادية هذه الطرق لا بالواقع
فقط

فقط ولا بالنظر فحتى يلزم التصويب في ذلك لطريقين الاول الاخبار
المتواترة بالسؤال عنهم ع عن الاحكام فان شاؤ بلغوا والا فلا وذلك
كاشف عن عدم التكليف بالواقع فقط والثاني عدم الدليل عن اتيان
الواقع فقط وتوضيح ذلك في دليل الانسداد تنبيه لا يخفى ان جواب
اول الشيخ رحمه الله مناسب لمذهب صاحب الفصول ومذهبنا كما عرفت
انفا واما على مذهبه رحمه الله فلا يجري لتصريحه في دليل الانسداد
ببطلان مذهب الفصول وايضا ظاهر جوابه الثاني هو جوابنا الثاني
من كون المانع من جريان الاصل في بعض الاطراف فيوجب عدمه من جريانه
في غيره لكن رحمه الله صرح بقوله سواء كان ذلك الدليل سابقا الى
قوله ام كان لاحقا بعدم المانع من جريان الاصل في الاطراف اذا كان العلم
الاجمالي قبل المانع وهذا مخالف لما ذكره حيث انه في تنبيه الخامس من
تنبيهات الشبهة المحصورة ملتزم بجواز اجراء الاصل في الاطراف في حصول
المانع من اجراء الاصل بما اذا لم يكن العلم الاجمالي سابقا له لكونه موجبا
لتنجز التكليف وهذا مخالف لما صرح هنا وايضا قوله بان العلم الاجمالي
غير ثابت بعد العلم التفصيلي لا يخلو عن تامل حيث ان مفاده انحلال
العلم الاجمالي الى علم تفصيلي في مورد الادلة وشك بدوي في غيره
وقد تقدم في تقريب الاستدلال بعدم العلم التفصيلي بالمحرمات من

الادلة بل مفادها الظن وكذلك لا تكون لنا زيادة وثوق باحدهما
يثبت الحرام وبالاخرى يثبت الاباحة في غيره ولا يكون دليل اعتبارها
ايضا اكد التخيير من ملحقات العلم التفصيلي الوجه الثاني في تقرير الاستدلال
على الاحتياط بحكم العقل ان الاصل في الافعال الغير الضرورية الخالية
عن المفسدة الحظر كما نسب الى طائفة من الاصوليين حتى يثبت خلافه من الشرع
الاباحة وما ورد من الاخبار بالاباحة من قبيل كل شيء لك حلال حتى تعرف
الحرام على تسليم دلالتها وصحة سندها معارض باخبار التوقف و
الاحتياط فيتساقطان فنرجع الى الاصل ولو تنزلنا عن ذلك فلا اقل من
التوقف لان الاقدام على ما لا يؤمن من المفسدة فيه كالاقدام على ما يعلم فيه
المفسدة فان قلت لو كان الاصل في الافعال الحظر فلا بد للشارع بيانه
بقاعدة اللطف لانه على التعريف الاصطلاحي بين المتكلمين جار هنا
لانه عندهم هو ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية ما لم
يكن له حظ من التكليف ولم يبلغ حد الالجاء والمراد بالقيد الاول هو
ما يشوق العبد بعد التكليف بنظر تشويق المولى لعبده بعد الامر باتيان
الفعل وبالثاني عدم البلوغ الى حد لا يمكنه الى ترك ما كلف به وهذا
صادق لما نحن فيه حيث ان الواقع لو كان حظرا في الافعال قبل الشرع
فيقبح ارتكابها وطريقه حكم بالاحتياط والامر الزائد هو تكليف الشارع

بعدم

بعدم الارتكاب وهذا معنى اللطف وبناء على ذلك لو كان في الواقع
كذلك فلا بد له من البيان ولم يبين فلم يكن كذلك كذا على معناه غير معنى
الاصطلاحي عندهم وهو ايجاد اسباب الخير والتكليف سبب منه فلو كان
كذلك فلا بد له من بيانه وبالجملة عدم بيانه على كلا المعنيين مناف
لقاعدة اللطف على فرض كون الاصل الحظر وعدم صدوره منه قبيح
فلا بد من القول بعدمه قلت لعل اللطف في ترك البيان لا فيه ونظيره
كثير في الشرع هذا كله في تقريب الاستدلال والجواب تارة بالتكلم
قبل الشرع بحيث يكون المقام خاليا عن الامارات المعتبرة وغير المعتبرة
من قبيل دفع الضرر المحتمل وغيره كما هو مجرى اصالة الاباحة او اصالة
الحظر بحيث يكون دليلهم بقبح التصرف في ملك الغير بدون اذنه فنقول
فيه انه لو كان التصرف في ملك الغير مما لم يضر الى المالك ولم يكن منع
منه عليه فلا قبح عقلا فيه وما ورد في الاخبار من قبيل لا يحل مال
امرئ الا بطيب نفسه مع انه حكم الشرع ففيه انه فرق بين من ملك شيئا و
بين مالك الملوك ومحل البحث الاول وما تمسك على التوقف من ان الاقدام
على ما لا يؤمن فيه المفسدة كالاقدام على ما يعلم فيه المفسدة ففيه لعل
في الترك مفسدة وفي الفعل مصلحة اولا وثانيا الاحتمال هنا احتمال
غير العقلائي بنظر احتمال هدم بناء محكم والذي لا يكون عندهم معتدا به

ومما ذكرنا ظهر عدم الاحتياج الى جواب انفا صاحب العينة حتى يرد ايراد الشيخ
في العدة وهما ما عثرنا في تقريب الاستدلال بلفظ ان قلت قلت فراجع
فيه ثم لا يخفى في عدم ارتباط جواب الشيخ رحمه الله فانه على تسليم استقلال
العقل بدفع الضرر انه ان اريد ما يتعلق بامر الاخرة من العقاب الخ ففي هذا
المقام لان الكلام فيه في افعال الغير الضرورية الخالية عن امارات المفسدة
ولم يرد فيه شرع ولا يكون فيه احتمال الضرر اخرويا كان او اخرويا دنيويا
ودليلهم على الاحتياط قبح التصرف في ملك الغير بدون اذنه واحتمال
المفسدة في الفعل ولا معنى للجواب بانه بعد تسليم وجوب دفع الضرر على
الترديد بانه لو كان الضرر اخرويا الخ واخرى في التكلم فيما بعد ورود
الشرع ودليلهم على الاحتياط في هذا المقام وجوب دفع الضرر المحتمل
دنيويا كان او اخرويا والجواب عنه ان اريد بالضرر العقاب ففيه انه مع
عدم البيان قبيح بقاعدة قبح العقاب بلا بيان وقد سبق من انها
مقدم على قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل وان اريد بالضرر الضرر الذي
يكون الاوامر والنواهي تابعا له ففيه انه قد سبق ايضا وهنا بحث لم يبق
ضرر حتى يكون سببا لهما ومر كله في جوابنا واجاب الشيخ عنه بوجهين
الاول عدم تسليم وجوب دفع الضرر المحتمل دنيويا او اخرويا ويستفاد ذلك
بين قوله بعد تسليم استقلال العقل ونحن نقول ان اراد رحمه الله بقوله

بعد

بعد تسليم استقلال العقل بدفع الضرر عدم تسليمه فيما لو كان دنيويا
فيمكن توجيهه نظرا الى ان الاقدام على ما يحتمل فيه الضرر الدنيوي قبيح
عقلا والعقاب مترتب عليه ان حكم الشارع بالحرمة وهو موقوف
على تماميته قاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع ولم تثبت عنده
حتى يحكم بوجوب دفعها وان اراد بالضرر ضرر الاخروي وهو العقاب
فهو بلا واسطة ولا معنى لعدم تسليمه وجوب الدفع فلا بد له اما تسليمه
او الدليل على الامن من العقاب واما عدم تسليمه مع عدم الامن والحال
ان الاحتمال في العقاب بلا واسطة لا يحصل له الوجه الثاني بعد تسليم
استقلال العقل بدفع الضرر اجاب بما حاصله انه ان اريد بالضرر ما
يتعلق بالاخرة من العقاب فقبح العقاب بلا بيان وارد عليه وان اريد
به ما يتعلق بالدنيوي اي ما يكون الاوامر والنواهي تابعا له فدفعها
غير لازم لما نرى اقدام العقلاء على المقطوع منه اذا كان لبعض الدواعي
النفسانية على ان الشارع جوز بل امر به في بعض الموارد وعلى تقدير تسليم
وجوب الدفع فالشبهة موضوعية في المقام فليس مما يترتب عليه العقاب
باعتراف الخصم لان المحرم هو ارتكاب مفهوم الضرر وصدقه فيما نحن مشكوك
ونحن نقول اما قوله ان اريد بالضرر ما يتعلق بالاخرة فقبح العقاب
بلا بيان وارد عليه فهو مسلم واما قوله ثانيا وان اريد به ما يتعلق

بامر الدنيوي فلا فعها غير لازم لاقدام العقلاء على الضرر المقطوع
لبعض الدواعي ففيه ان ارتكابهم الضرر المقطوع ان كان لدفع الضرر
الاقوى او لدفع الضرر المساوي او لجلب النفع الاقوى من تحمله او المساوي
او لعدم الاعتناء اليه فعدم قبح ارتكابهم في كل منهما مسلم ولكن لو كان الضرر قويا
والاحتمال احتمال العقلائي وكان ارتكابه لبعض الدواعي من قبيل التشهي
فلا نسلم عدم ارتكاب العقلاء لا يوجب عدم قبحه لما كانوا مقدمين على اقوى
من ذلك مثل ارتكابهم الظلم الذي كان قبحه من مستقلات العقلية مع انهم
كانوا معترفين بقبحه ومع ذلك يرتكبون فاذا كان الاحتمال هنا عقلائي
والضرر قوي والارتكاب ليس من قبيل ما سبق فلا بد من القول وبناء
على ذلك فان تم قاعدة الملازمة كما هو مذهبه فلا بد له من القول بحرمة
الارتكاب والا فلا لكن على كلا التقديرين قبح الارتكاب مسلم ولا يوجب ارتكا
ارتكاب العقلاء الضرر المقطوع في عدمه على انه لو كان اقدامهم موجبا
لعدم القبح فلا ينبغي للشارع عقابهم لعدم القبح حتى يوجبه واما قوله
وقد جوز الشارع بل امر به في بعض الموارد ففيه ان امره يوجد بالاقوى
من ذلك كامره بذبح الحيوان في الحج وغيره وامره بالجهاد وامثاله مما كان
عندنا قبيحا وهي من باب الخطاء في المصداق بمعنى قصور عقلنا عن ادراكه
حسنه سواء قلنا بالملازمة بين العقل والشرع ام لم نقل به لانه لم يامر بارتكاب
القبيح

القبيح على كلا القولين غاية الامر من قال بها يتمسك في موارد اليقين ادراك
العقل مقدمات ومن لم يقل بها يتمسك بموارد النقض واما عند القائلين
بها كما مذهبه فلا بد لهم في كل مورد حكم به العقل القول بحكم الشرع الا فيما
يثبت خلافه والقبح بالارتكاب في المقام مسلم فلا بد من القول بحرمته لعدم
حكم الشرع في خلافه حتى يكون من باب الخطاء في المصداق واما قوله وعلى
فرض تسليم استقلال العقل بقبح الارتكاب فالشبهة الموضوعية ففيه
انه ان كان موضوع الحكم مفهوم الضرر بحيث كان الواجب دفع الضرر
الواقعي فيكون المقام من شبهة الموضوعية سلم واما اذا كان الكلام في
وجوب دفع الضرر المحتمل او المظنون فليس من قبيل الشبهة الموضوعية
بل على ارتكابه يعاقب ولو لم يصادف الواقع كما هو مذهبه في قبح العقا
بلا بيان هذا كله في كون الاصل الاولي الاباحة ولو تنزلنا عنه وقلنا
بكونه الحظر فادلة البرائة واردة عليه وكذا كل شيء مطلق حتى يرد فيه
نهي يدل عليها ان تم سنده كما سبق في الكلام في التنبيه على امور الاول
ان ما ذكرنا في عدم وجوب الاحتياط ومطرح وجوبه كان لك ورد
بما انسب الى المحقق في المعتبر والمعارج بالتفصيل بين ما كان الحكم البكوي
فالبرائة وغيره فالاحتياط ونحن نقول مقدمة اصحية النسبة وعدمها
وضمهم كلامه في المعتبر ان الحكم على قسمين حكم شاني وهو ما ارسل

الجبرئيل الى قلب سيد المرسلين وحكم فعلي وهو ما كان الثواب و
العقاب مداره ومناطه والادلة النافية له على ثلثة اقسام الاول
ينفيهما معا كالاستصحاب بالبراءة الاصلية فانه ينفي الحكم الواقعي
والظاهري الثاني ان ينفي حكم الثاني ونفي حكم الفعلي لازم له و
هو فيما اذا كان النافي من الامارات المفيدة للقطع بعدمه مثل انه لو
كان ثابتا لبينه الشارع ولو بين لظفرنا به اما تماميته مقدمة الاولى
موقوف على العلم بعدم المانع من البيان واما وجه انه لو بين لظفرنا
به لعموم البلوى به ويستفاد من ذلك تفصيل بين عام البلوى وغير
البلوى فيكون الامارة حجة في عدم الحكم في المشكوك وبين غيره فلم
تكن حجة فيه الثالث ان ينفي الحكم الفعلي ولا ناظر له الى نفي الحكم الثاني
كقبح العقاب بلا بيان وتكليف ما لا طريق اليه تكليف بما لا يطاق
اليه واطلاق المحقق في كل من الاقسام بالاستصحاب لاجل انه يطلق
عندهم على معنيين الاستصحاب الاصطلاحي وهو ابقاء الحكم اعتمادا
على ما كان ومطلق الحكم على طبق حالة السابقة اذا عرفت هذا فنقول
ان التفصيل المستفاد منه هو بين التفصيل في الامارات التي تنفي
حكم الثاني لا التفصيل في الحكم الفعلي الذي هو محل الكلام واما
كلامه قدس سره في المعارج فيستفاد من قوله لو كان ذلك الحكم ثابتا

لكان عليه دلالة شرعية لكن ليس كذلك فيجب نفيه الخ اختصاص الحكم
بالحكم المستفاد من الطرق ولم يكن وراءه حكم ومن قوله اخيرا لانه لو لم
يكن عليه دلالة لزم التكليف بما لا طريق للمكلف الى العلم به وهو
تكليف بما لا يطاق الخ يستفاد نفي الحكم الفعلي دون الثاني وعلى كلا
التقديرين لم يظهر منه التفصيل فيما نحن فيه نعم استظهر منه المحدث
الاسترابادي بان مراده نفي الحكم مطلقا واختصاصه الى الفعلي المستفاد
من الطرق والشيخ الى كون مراده نفي الحكم الفعلي دون الواقعي الثاني
ويمكن توجيه كلامه قدس سره بان المراد من اختصاص الحكم الحكم الواقعي المفيد
بالطرق وعلى ذلك يرجع توجيههما الى شيء واحد الثاني ان كان
ملاك البراءة في المقام هو حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان كما هو
الحق فيكون المستفاد منه القطع بنفي الحكم عن المشكوك ظاهرا ولا يكون
ناظرا الى الواقع وان كان ملاكها الاستصحاب المصطلح ويكون ملاكه
الظن وكان من الظنون المعتبرة وكان المعتبر شخصيا او نوعيا فيكون
المستفاد منه الظن بعدم الحكم واقعا ومن ذهب الى كونها من باب الظن
كما المحكي عن الشيخ البهائي وصاحب المعالم لابد ان يكون مراده ما قلنا
من كونه من جهة الاستصحاب وكونه من الظنون المعتبرة سواء ذهب الى
كون المعتبر منها هو النوعي او الشخصي كما يستفاد من صاحب المعالم ثم لا يخفى

ان التمسك بها باستصحاب البراءة الاصلية اي الحكم على طبق حالة السابقة
دون استصحاب المصطلح كما هو ظاهر كلام المحقق سابقا وكون المستفاد
منه الظن بعدم الحكم كما ذهب اليه بعض من المتأخرين مدفوع من حيث انه
لو كان التمسك بالبراءة الاصلية فليستفاد منه القطع بعدمه ولا خلاف
فيه لان دليله قبح العقاب بلا بيان وقد عرفت من انه يفيد القطع و
بناء على ذلك لا معنى لكونه حجة من باب الظن الثالث انه بعد القطع
بعدم الاشكال في رجحان الاحتياط عقلا ونقلا فهل الاوامر فيه ارشادي
بمعنى عدم ترتب الثواب والعقاب عليه بل كونه مطلوبا لاجل عدم
الوقوع في المهلكة ومولوي بمعنى ترتب الثواب على موافقته قولان
وجه الاول قياس الاطاعة الاحتمالية بالطاعة الحقيقية فكما ان الامر باطاعة
الله في قوله اطيعوا الله لا يمكن ان يكون مولويا في مورد الاطاعة الحقيقية
فكذلك الامر بالاحتياط في مورد احتمال الاطاعة ونحن نقول اما
عدم امكان كون الامر في المقيس عليه مولويا فمن وجوه نذكر بعضها فان
كان مشتركا فيهما والا فلا يجري كونه ظاهرا في معناه الحقيقي في المقام
فمنها انه لو كان الامر باطاعة الله مولويا يلزم التسلسل بيانه ان الامر
بالصلوة مثلا يستفاد منه حسن الاطاعة فثبت وجوبها نقلا على
الملازمة ثم يتعلق الى وجوب هذه الاطاعة الامر بالاطاعة لكونه المفروض
و

واطاعته ايضا حسن وثبت وجوبها ثم يجري في اطاعة هذا الامر اطيعوا و
كذلك الى التسلسل وان كان الامر الاول مولويا وما سواه ارشاديا
حتى ينفي الاشكال عاد من جهة الترجيح بلا مرجح وهذا الوجه لا يجري في
المقام لجواز اختيار الشق الثاني وعدم الترجيح بلا مرجح من حيث ان
العقل حاكم بحسن الاطاعة الاحتمالية ويحكم شرعا باحتمال الاطاعة
بالملازمة فاذا ورد الامر بالاحتياط يجعلها اطاعة قطعية وهذا
مرجح في كون الامر الاول مولويا وما سواه ارشاديا ومنها لزوم اللغو
على فرض كونه مولويا وبيانه ان الاحكام الشرعية الطاف لاحكام العقلية
كما مر في محله ومعنى اللطف ما كان مقربا الى الطاعة ومبعدا عن المعصية
واحكام الشرعية لكونها متضمنا للثواب والعقاب بعد حكم العقل
بحسن الشيء وبناء على ذلك لو كان الامر فيه لطفا يلزم لغويته في جميع
الموارد التي ورد فيها حكم الشرع لكونه موجودا فيهما والاطاعة الاحتمالية
كذلك وهذا الوجه ايضا لا يجري في المقام لجواز تصوير اللطف فيه نظرا
الى حكم العقل بحسن الاطاعة الاحتمالية فورود فيه الامر بالاحتياط
يكون لطفا ووعدا للثواب على اتيانه ويجعله طاعة حقيقية ومنها
ما وجهناه في محله من عدم قابلية المولوي لانه عبارة من وجوب امتثاله
ومعناه اتيان الفعل بداعي هذا الامر لا بداعي غيره وهو مخالف لمدلوله

لانه مصرح بكون الداعي الاوامر الشرعية غيره وبناء على ذلك لو كان
الاتيان بداعي هذا الامر يلزم من وجوده عدمه وهذا الايراد مشترك بين
المقيس والمقيس عليه اما الثاني فقد عرفته واما الاول فلان مدلول
الامر بالاحتياط ان العمل على طبقه لاجل الامر الاحتمالي الواقعي لا لاجل
هذا الامر توضيح ذلك انه من المسلم عند كل ذي عقل من ان الداعيين مستقلين لو
في شيء واحد على نحو الاستقلال لا يمكن تحققه كاجتماع العلتين المستقلتين
في معلول واحد مثلا اضربه للتاديب فاما ان يكون ايجاد الضرب بداعي
الامر واما بداعي التاديب واما بداعيهما لكن منضما واما بداعي كل
مستقلا فلا يمكن وح نقول ان كان العمل بالاحتياط بداعي امر الواقع
فهذا المراد واما اتيانه على طبقه بداعي الامر بالاحتياط كالاتيان على
طبقه بداعي النفسانية مثل ترك المشتبه بالخمر لاحتمال كونها ماء فكما
لا يصدق على هذا الفعل الاحتياط فكذلك لا يصدق على صورة الاول
لان مدلوله اتيانه بداعي احتمال الامر الواقعي فكان نظير اوامر الطبيب
فان قصد من شرب هذا الدواء لاجل احتمال النفع لا لاجل امره ثم لا يخفى
في حسن نفس الاحتياط مط سواء طابق الواقع ام لا لان الامر على العمل به
وارد في المقام غاية الامر كون المانع فيه من ناحيته وذلك كاف على
الحسن المطلق وكان الثواب ايضا مترتبا عليه كذلك مط لانه مترتب على

اتيانه

اتيان فعل حسن واي حسن اقوى من ترك العبد جميع ما يحتمل كونه مبغوضا
للمولى فيكون حال الطاعة الاحتمالية حال الطاعة الحقيقية في استحقاق
الثواب بل هي في بعض الموارد اقوى مثلا من ترك ما يحتمل كونه خمرا
يمدحون العقلاء اكثر من مدح من ترك شرب الخمر المعلوم ولا يعنى با
باستحقاق الثواب الا اتيان ما كان ممدوحا عند العقلاء والى ما
ذكرنا نظر كلام الشيخ هنا وفي شبهة الوجوبية بعد الاشكال بان الامر
بالاحتياط لو كان ارشاديا فلا معنى لفتوى الاصحاب باستحباب الاحتياط
بما حاصله ان الامر يتعلق على ذاته لا على ما يتحقق به الاحتياط ويكون
عنوانا له ويكون المقصود منه اتيان الفعل بجميع ما يعتبر فيه سوى نية
داعي هذا الامر وسياتي توضيح ذلك انشاء الله وللقول الثاني وجهان
الاول ان الامر ظاهر في المولوي على وجه الوجوب قام الدليل على عدم
وجوبه بقي مطلق الرجحان على سبيل المولوي بحاله وهذا هو الا
ستحباب الاحتياط وفيه مع انه لا معنى لبقاء الجنس بعد زوال ما يتقوم
به وهو الفصل ان بقاء الظاهر على حاله موقوف على عدم مخالفته
لحكم العقل وقد مر اتفاق على عدم امكان ارادة المولوي منه في وجه
الثالث في المقيس عليه والتعدي عنه الى المقيس الثاني ان في بعض
الاخبار مثل قوله من ترك الشبهات كان لما استبان له من الاثم اترك

وغيره دلالته على الاستحباب حيث جعل الحكمة فيها عدم ارتكاب المحرمات
المعلومة لا ترك المحرم الواقعي لو كان ومقتضى ذلك استحقاق الثواب
لاجل اطاعة الاوامر بالاحتياط وفيه ان لسان هذه الاخبار لسان
الوعظ وبيان حال المرتكب بالاحتياط وهو لا يدل على المدعى نعم
لو قام دليل آخر وتم هذه الاخبار على استحبابه فلا منافاة لما قلنا
لانها تدل على استحباب ذات الاحتياط لا بعنوان احتمال الامر واقعا
وح نقول اتيان الفعل على طبقه لا يخلو عن وجوه ثلثة فاما ان يكون
الداعي احتمال الامر فهو عين الاحتياط واما الداعي الامر به فهو خارج
عنه لان الداعي هذا الامر لا الداعي احتماله واقعا واما الداعيهما منضما
وح الاحتياط له مدخلية في الفعل لكونه جزئا من الداعي الرابع نسب الى
الاخبارية بين اقوال اربعة ولا يتعرض في كون النزاع بينهم لفظيا او معنويا
وعلى فرض المعنوي هل حمل الشيخ اقوالهم الى ما في الكتاب صحيح ام لا
نعم لو قلنا بان الواقع المجهول مطلوب عند الشارع بحيث لو صادف
الفعل مع الجهل عوقب عليه وهو ممكن لو قام الدليل عليه كما هو توجيه
ثالث الشيخ للقول الرابع للاخباري ح نقول ان كان الفعل على الا
حتياط فيكون ممتثلا وان كان على خلافه فاما يكون مصادفا للحرام
الواقعي فلا اشكال ح في ارتكاب الحرام واما لا يصادفه كذلك فهو

لعدم

لعدم امنه من العقاب فتم من التجري وهو حرام ولكن حرمته من جهة انه
تبين التوء وقد ورد في الاخبار من ان تبين التوء تكتب سواء حملت هذه
الاخبار فيما اذا لم ينزجر ولم يرتدع النادي له عنه او فيما اذا ارتكب
بعض المقدمات فانه نجمع بين هذه الاخبار وبين غيرها من الاخبار
التي مضمونها ان تبين التوء لا تكتب بل هي من اجراء مقدمات الاولى فتحمل
الثانية على المانع من اجراء قاعدة الملازمة وما يتخيل من ان الفعل
بنفسه لكن قبيحا بل انما فعله الفاعل باعتقاد انه حرام وذلك لا يا ثر
في حرمته بل هو كاشف عن سوء سريرته مدفوع بانه لو سلمنا هذا الكلام
الركيك فينحصر فيما كان عنوان ما يتجري به مغفولا وغير ملتفت اليه
كما في شرب الماء باعتقاد انه خمر فان الفعل بعنوان انه تجر للمولى
اهانة له غير ملتفت لا فيما اذا كان ملتفتا الى ذلك كما فيما نحن فيه فانه
ملتفت الى عنوانه هو التجري والاهانة للمولى ولو كان محتملا للحرمة ولم
يصادفها وحيث انجر الكلام الى ذلك فينبغي التنبيه على امور الاول ادعى
الشيخ قدس سره من ان ارتكاب الفعل المجهول الحكم مع العلم بالعقاب
على الواقع المجهول ولم يصادف عدم مصادفته للحرمة الواقعي فتم من التجري
وقال ولا دليل على حرمة التجري على هذا النحو واستحقاق العقاب عليه
بل عرفت في مسئلة حجية العلم المنافية في حرمة التجري بما هو اعظم

في ذلك كان يكون الشيء مقطوع الحرمة بالجهل المركب ونحن نقول عظيمة
المقطوع بالحرمة عن مخيلها مسلم قلنا بان نفس التجري قبيحا وهو ممن لم
يقل بذلك واما اذا لم نقل به فيكون الامر بالعكس لان العنوان في محتمل
الحرمة غير معقول وهو التجري الثاني ان قلنا بقبح التجري في الارتكاب
باعتقاد المخالفة او احتمالها فلا مانع من خبر بان قاعدة الملازمة بخلاف
الطاعة الاحتمالية فان الحسن فيها مسلم فلا تجري القاعدة فيها ووجه
ذلك لان المانع منه في الثاني لاجل توقف الاطاعة بالداعي للامر
وقلم على كون الداعي هذا الامر وهذا لا يجري في الاول لعدم توقف
اعتقاد المخالفة او احتمالها بالداعي ولذا يعاقب من ارتكب حراما لا بداعي
المخالفة بل لغرض شهواني الثالث انه لا خلاف بينهم في حسن الاطاعة
الاحتمالية ومقتضاه عدم خلافهم في قبح المخالفة الاعتقادية او احتمالية
وعدمه ولان الفعل بعنوان انه اطاعة احتمالية لو كان حسنا فلا بد
من القول بانه لو كان بعنوان احد الامرين قبيحا ولسر في ذلك موقوف
على ذكر ادلة القائلين بعدم قبح التجري فنقول من ادلتهم ان الاعتقاد
من حيث هو ليس فيه جهة قبح حتى نحكم به مثلا شرب الماء باعتقاد
انه خمر ليس فيه جهة من جهات المقبحة غاية الامر انه كاشف عن سوء
سريرة الفاعل ولا دليل على قبح الفعل وفيه بعد الغمض عن جواب

التحقيق

التحقيق النقض بما اذا كان قاصدا للاطاعة الاحتمالية فانه او لم يكن
في الفعل جهة قبح فلم يكن فيه جهة حسن ايضا فلا وجه للقول بانه حسن
ومنها ان القبح المتصور هنا التجري للمخالفة وهو غير ملتفت اليه
لانه عبارة عن اعتقاد المخالفة وعدم مصادفة الفعل لها والمرتكب
حين الارتكاب لا يلتفت الى هذا الوجه بل انما ارتكب باعتقاد [illegible]
فلا يكون فيه جهة قبح عادة لعدم الالتفات اولى فيه اولا ان الجهة
المقبحة طارئة على الاعتقاد المخالفة وثانيا انما يتم على فرض تماميته
في التجري القطعي واما في التجري الاحتمالي وهو ارتكاب الفعل مع
احتمال الحرمة كما فيما نحن فيه فلا يتم لانه ملتفت حين الارتكاب
بانه تجري كما مر انفا في جواب الشيخ ومنها ان الفعل من حيث هو
ليس فيه جهة حسن وقبح بل انما هي باعتبار طرو الطواري مثلا
نفس الظلم ليس فيه قبح بل هو من جهة عروض الايذاء فيه وكذلك
فيما نحن فيه فلان شرب الماء باعتقاد انه خمر ليس فيه جهة
مقبحة وفيه اولا بالنقض بما اذا صدر الفعل بعنوان الاهانة و
التعظيم فانه باعتبار الاول يصير قبيحا وباعتبار الثاني يصير حسنا
وثانيا انه لو كان جاريا في احتمال الاطاعة ايضا لازمه نفي حسنها
ومنها انما يصير الشيء قبيحا او حسنا هو الداعي وهو في صورة اعتقاد

المخالفة او احتمالها مفقود لانه لا يلتفت الى التجري حتى يرتكب
بداعيه وفي صورة احتمال المخالفة وان امكن كونه الداعي لكن
يكون الداعي غيره غالبا من اغراض الشهوانية وهذا بخلاف ما اذا
كان اطاعة احتمالية فانها الداعي موافقة الاحتمالية وفيه ان
الداعي معتبر في العبادات واما في المحرمات فيكفي فيها مجرد الالتفات
ولذا لو ارتكب حراما بمجرد الالتفات ولا يكون الداعي فيه المخالفة
بل لشهوة او غيرها يعد عاصيا ويشهد ذلك اتفاق المتكلمين بان
الثواب مترتب على اتيان العبادة مع داعي الاطاعة والعقاب
مترتب على ارتكاب المحرمات مع التفاتها ~~على فرض تماميتها فنقول~~
ثم نذكر في مقتضى هذه الادلة على فرض تماميتها فنقول اما الاول
فمقتضاه عدم القبح للارتكاب سواء كان معتقدا للمخالفة او محتملا
لها او عدم الحسن في الارتكاب مع قصد الاطاعة واما الثاني فمقتضاه
اختصاصه بالصورة الاول ولا يشمل صورتين الاخيرتين للالتفات
فيهما ومقتضى الثالث شموله لكل الاقسام ومقتضى الرابع شموله
لصورتين الاوليين فتامل حتى ينكشف لك الحال ثم بعد ما ذكرنا
من قبح التجري هل يجري فيه قاعدة الملازمة ام لا وقد يذكر لعدم
جريانه وجهين في تجري القطعي ووجها في الاحتمالي اما وجه الاول

من

من الوجهين ان ثبوت قاعدة الملازمة بقاعدة اللطف ولا يجري فيه
من ارتكب هذا الفعل باعتقاد المخالفة لانها عبارة عن الوعد والوعيد
وهو في المقام موجود لانه عالم بالحرمة والعقاب على المخالفة ومع
ذلك يرتكب فلو اجري يصير لغوا الثاني خروج الفعل عن الاختيار
حيث انه لم يلتفت الى التجري وتماميته الاول موقوف على كون حجية
قاعدة الملازمة منحصرة بقاعدة اللطف وعلى فرض الانحصار على جريانها
فيما لم يكن تأكد اللطف آخر وتمامية الثاني موقوف على انحصار
القبح في نفس التجري وقد عرفت انفا امكان كون الاعتقاد
ايضا قبيحا ووجه الثاني هو قاعدة اللطف فقط وبيانه انه عالم
بكون هذا الفعل قبيحا من اجل التجري ومع ذلك يرتكب وح ان اجري
في حقه حكم الشرعي بالوعد والوعيد في الموافقة والمخالفة يلزم
لغويته لكن قد عرفت في ان تماميته هذه موقوف على انحصار
ملاك قاعدة الملازمة بقاعدة اللطف وعدم تأكدها بقاعدة
لطف آخر واما وجه الثاني للاول وهو خروج الفعل عن الاختيار
فلا يجري هنا لانه يلتفت بالتجري ومع ذلك يخالف وبالجملة قبح
التجري مسلم عندنا بالوجدان واما البرهان عليه فقد حققناه
في علم الاجمالي واما جريان قاعدة اللطف وكون الفعل عن الاختيار

ثم عدم الملازمة في التجري فعلا [illegible]
فانما موقوف على جريان

في الجزء المقطوع وعلى الاول في الجزء المحتمل فتامل الخامس ان
جريان اصل الاباحة والحلية في المشتبه الحكم موقوف على عدم اصل
موضوعي حاكم عليه بمعنى كون الاصل مثبتا للموضوع وتقدم هذا
الاصل مسلم عند الكل كتقدم الامارة عليه لكن لما كان في المثال
الذي ذكره الشيخ رحمه الله في الكتاب نوع خفاء وخلاف فيه نتعرض
لمثاله فنقول مثال ما كان في المقام ذلك كما اذا تردد في حل كل
حيوان ولم يعلم قابليته للتذكية ولم يكن عموم كل حيوان قابل للتذكية
وسياتي في التنبيهات اثبات ذلك في كونه حلالا لها مسبب عن الشك
في كونه قابلا لها ويجري فيه اصالة عدم كونه قابلا لها لكونه قبل
الذبح لم يكن فيستصحب ويثبت بها كونه ميتة ويجري فيه جميع لوازم
من النجاسة وحرمة لحمه وعدم جواز الصلوة في وبره وغيرها ولم يبق
محل لجريان اصالة الحلية والاباحة ومثال ما لم يكن فيه ذلك الاصل
كما اذا علم بكونه قابلا لها او ثبت عموم كل حيوان قابل لها وشك
في كونه حلالا باصالة الحلية فيه كان بلا مانع هذا كله في شرح مرام
الشيخ رحمه الله وقد يناقش في كل من فرعيه اما في الاول بان المراد
من قابلية المحل التي كانت شرطا في التذكية كونه على تقدير الذبح و
هو فري اوداج الاربعة والتسمية وكون المذابح مسلما حلالا والحلية

فيه

فيه تقديري وكما ثبت بالاصل الحلية تحقيقا في مشتبه الحكم كحلية شرب
التتن كذلك يثبت به حليته التقديري كما في المثال واستشهد بحديث
مسعدة ابن صدقة حيث حكم الامام فيه باصالة الاباحة في التصرف
الى المال على تقدير البيع وبالاباحة وطي امرئه المشكوكة في كونها
اختا رضاعيا على تقدير التزويج والحال ان في المقام اصل موضوعي
وهو استصحاب عدم العلقة وعدم الانتقال ونحن نقول اما الاستشهاد
بحديث مسعدة ففيه تارة على مذاق الشيخ فلانه حمل وجه التزويج و
الشراء في قاعدة الصحة من الاستصحاب تارة باصالة عدم النسب والرضاع
واخرى باصالة فعل حمل المسلم على الصحة وهي مقدمة على الاستصحاب
المذكور واخرى على مذاقنا وهو ان مقتضى الاصل تقدم الاستصحاب
السببي على الاصل المسببي وح ان قلنا به في الحديث لزم خلاف ما
نص به الامام فلا بد من القول بكون الاصل مقيدا في غير هذا المورد
ولا مانع فيه نظير تقديم الاصل على الامارة في مورد معين واما
اصل المناقشة وهي اختصاص القابلية بالحلية بعد الذبح ففيه انه لو
كان معنى القابلية ما ذكرت لزم القول بالحلية بعد ذبح السباع
لانها قابل للتذكية والحال ان الاجماع قائم على خلافها فان قلت
فما معنى القابلية فيه قلت اما معنى الحلية والحرمة احكام وضعها

الشارع على الموضوعات الخارجية كما لا نجاسة العنب وحرمة الخمر واما
القابلية فهي موضوع من الموضوعات ومن صفته صفات القابلية للحيوان
مثل كونه ذات نفس سائلة وغيرها من الاوصاف المفردة في الفقه و
بناء على ذلك فاذا شك في كونه متصفا بهذه الاوصاف فيجري فيه
الاصل ويثبت به موضوع الميتة ويجري فيه احكامها ولا طريق الى
اصالة الحلية ولا نعني باصل الموضوعي الا هذا المعنى فتدبر ثم لا يخفى ان ما
يحتاج اليه في هذا المقام هو ذكر المناقشات التي اوردت في شبهة الحكمية
واما سايرها مما كانت مشتركة بينها وبين شبهة الموضوعية مثل توقف
احراز الميتة باذهاق الروح وعدم التذكية واثبات الاول بالوجدان
والثاني بالاصل وكون التذكية امرا وجوديا والميتة امرا عدمية
وغير ذلك فسياتي تفصيلها ان شاء الله في تنبيهات المسئلة كما نذكر
شبهة دليل الدال على ان كل حيوان قابل للتذكية هذا واما المناقشة
في دعوى ثاني الشيخ فانه لو علم بكونه قابلا لها او قام الدليل على
قابلية كل حيوان لها فاصل الحكمي وهو حلية اللحم جار فهي من وجهين
الاولى انا لا نسلم عدم كون الاصل الموضوعي في هذا الفرض بل هو ثابت
فيه وبيانه ان التذكية الغنم وغيره وقسم منها مطهر فقط كما في
تذكية السباع وليست سببا لحلية لحمها وبناء على ذلك كونها محللا

محتاج

محتاج الى الدليل واذا لم يوجد فيجري فيه اصالة عدم كونها محللا و
يثبت بها موضوع حرمة اللحم ولا يبقى لاصالة الحلية محل لكون الاصل
الموضوعي في المقام والى ما ذكرنا استظهر صاحب الجواهر في القيد
والدلالة من خبر علي بن حمزة كما يلوح ظاهره اليه حيث ان ظاهره شرط
التذكية حلية اللحم وهو مخالف للاتفاق فاستظهر منه بان المراد
شرط التذكية محللة للصلوة في اجزاء المذكى حلية لحمه ويظهر منه كون
التذكية منقسمة الى القسمين والجواب عنها ان ما يكون لحمه حراما في
الشرع هو ما لم يذكر فيه اسم الله وكونه ميتة والمفروض انه ذكر فيه اسم
الله وعدم كونه ميتة لان المشكوك هو حلية هذه المذكى او حرمتها
فان قلت انا نعلم بحرمة لحم المذكى كالسباع وحلية بعضه كالغنم
وغيره ففي صورة الشك في كونها محرما ام محللا يجري اصالة عدم
كونها محللا قلت ان كانت مذكى المحرمة امرا عدميا ومذكى المحللة وجوديا
فجريان اصالة عدم كونها محللة بلا معارض واما اذا كان الامر
بالعكس او كونها عدميا او وجوديا فلا مسرح لما ذكرت وبالجملة
الاصل هنا معارض بالاصل في طرف الاخر وتمام الكلام في ذلك
سياتي ان شاء الله في الشبهة الموضوعية والمناقشة الثانية لمدعى
ثاني الشيخ ان لنا بعد الغمض عن اصل الموضوعي اصل حكمي يرجح

مقدم على اصالة الاباحة وهو الاستصحاب وبيانه انه قبل التذكية
كان لحمه حراماً فبعد التذكية يستصحب واجاب الشيخ عنها رحمه الله
بان الحرمة قبل التذكية لاجل كونه ميتة فاذا فرض اثبات جواز تذكيته
خرج عن كونه ميتة وحاصله تغاير الموضوع وشرط جريان الاستصحا
اتحاده وقد مر ان المناط في موضوع المستصحب هو اتحاد العرفي بمعنى
كون وضع الحكم ورفعه صادقاً عليه عندهم على ما حققناه طبعاً له
قدس سره في محله ومن البين صدق العرفي بكون هذا اللحم المذكى هو ما
كان قبلها وصدق الحرمة او الحلية عليه والجواب الخالي عن الاشكال
هو عنها بعدم تسليم كون لحمه حراماً قبل التذكية لان الحرمة متعلق
الى الميتة والمفروض عدم زهاق روحه نعم لو قطع عنه جزء كان
حراماً من جهة كونه ميتة واما كونه حراماً قبلها فلا دليل عليه فان
قلت مقتضى ما ذكرت لزوم جواز اكل كله جميعاً في ان واحد قبل زهاق
روحه قلت عدم جواز اكله بهذا النحو من اجل محرمات اخرى كالدم وعظمه
وغيرها واما عدمه من جهة لحمه فغير معلوم واما الاخبار في كون لحم
هذا الحيوان حراماً فهو منصرف ببعد زهاق روحه وكونه حراماً من
اجل كونه خبيثاً فغير معلوم وبالجملة لا دليل على حرمة لحمه حال الحيوة
حتى يستصحب بعد ما هذا كله بالنسبة الى الكلام في الاصول واما الكلام
في

في الادلة الاجتهادية في هذا المقام كما تعرض بعضها هنا الشيخ رحمه الله
فينبغي انشاء الله في التنبيهات وينبغي التنبيه على امور التي وعدناها
سابقاً الاول في انه لو شك في كون الحيوان مذكى او ميتة سواء كان
منشأ الشك في كونه قابلاً للتذكية ليدخل الحكمية او من جهة الشك في كونه
مذبوحاً بعد التسمية واستقبال القبلة وكون الذابح مسلماً وعدمه حتى
يكون داخلاً في الشبهة الموضوعية فالمشهور الى جريان الاصل الموضوعي
هنا وكونه ميتة وتقريب استدلالهم ان المذكى عبارة عن كل حيوان زهق
روحه مع شرائط الواردة في الشرع والميتة عبارة عن كل حيوان زهق روحه
بدون الشرائط وبناء على ذلك كلما شك في كونه جامعاً للشرائط بعد
زهاق روحه فالاصل عدمها ويحرز موضوع الميتة ويجري فيها جميع
احكامها من نجاسة لحمه وعدم جواز الصلوة فيه لانها على ما عرفت انفاً
عن مجموع زهاق الروح بدون الشرائط اما اثبات جزء اولها بالوجدان
وثانيها بالاصل ونظيرها في الشرع كثير منها ما قالوا في الاستصحاب من انه
لو كان يوم من الشهر مشكوكاً في اوله او ثانيه فالاصل كونه من اوله
نظراً الى انه عبارة عن كل يوم لم يسبقه يوم اخر من هذا الشهر فاحراز كونه
من هذا الشهر بالوجدان وعدم كونه يوم ثانيه بالاصل ويتحقق بذلك
موضوع اوله ومنها ما قالوا في الولاية من انه ثبت في الشرع بان الحاكم

ولي من الاولى له روح لو شك في كون شخص ولي هذا الجان فالاصل عدم ولايته
ويتحقق به ولا ينبه الحاكم له هذا كله في تقرير استدلال المشهور وقد نوقش
عليهم من وجهين الاول ما حكيته الشيخ قدس سره في تنبيهاته ان الاستصحاب عن
فاضل التوني وهو ان جريان اصالة عدم التذكية مسلم لو كانت الميتة
امرا عدميا والحال انها عبارة عن كل حيوان مات حتف انفه وهو امر وجودي
وجريان اصالة عدم المذكى معارض باصالة عدم الميتة بهذا النحو ونظير
هذا ما صدر عن بعض المعاصرين حيث قال في شرح كلام الفاضل ما حاصله
ان الميتة عبارة عن الزهاق بغير الشرائط وهو نوع خاص من زهاق الروح
وهو ان كان ضد المذكى الا ان اثباته بعدم كونه مذكى اصل مثبت و
اجاب عنها الشيخ رحمه الله سره من وجهين الاول ان ما يكون موضوع الحرمة
والطلبة من الحيوان هو ما لم يذكر فيه اسم وما ذكر فيه ولا اخفاء في كون
الاول عدميا والثاني وجوديا واما ورد في الايات والاخبار من حرمة
لحم الميتة فالمراد منها هو ما لم يذكر فيه اسم لكونه معلوما بخلافها
فتحمل عليه والثاني ان الميتة عبارة عن كل حيوان زهق روحه سواء
كان مع الشرائط المعتبرة او لم يكن كذلك غاية الامر دل الدليل على
حلية بعضها الوجه الثاني ما نقل صاحب الجواهر عن كاشف اللثام
وهو ان جريان اصالة عدم التذكية مسلم لو شك فيها وليس كذلك

لانها

لانها عبارة عن ذبح العرفي ولا شك فيه حتى يجري فيه الاصل واجاب
عنه بما اجاب الشيخ رحمه الله من الوجهين وتلخص مما ذكرنا ان لو ادعينا
احدى الامور ثلثة واثبتناها بالدليل كان القول قول المشهور والا
فلا الاول دعوى كون الميتة عبارة عن كل ما زهق روحه خرج منه قسم
ماخوذ فيه الشرائط وبقي الباقي في تحته ففي صورة الشك يجري الاصل
نظير من كان عادلا في زمان السابق وعالما في هذا الزمان وبلغ اكرم
العلماء ولا تكرم الفساق منهما احراز عالمية هذا الشخص بالوجدان و
عدالته باصالة عدم كونه فاسقا وهذا الوجه هو الوجه الثاني لجواب
الشيخ عن الفاضل الثاني مما ادعى المشهور من ان الميتة عبارة عن زهاق
الروح بدون الشرائط والمذكى عنه مع الشرائط والاحكام الشرعية
وارد على موضوعيهما والثالث دعوى عدم الميتة في الشرع موضوعا
للحكم وانما هو عنوان ما لم يذكى وما ذكى وهو ايضا راجع الى جواب
اول الشيخ واستدل على الاول صاحب الجواهر بعد نقل كلام شارح
الارشاد من ان الميتة عبارة عن ما زهق روحه بان الميتة والميتة
ماخوذتان عن الموت هو ضد الحي انتهى وهذا الوجه حسن مع انه
يمكن ان ندعي بكون الدليل الاجتهادي في الشك في الحكم الكلي كالشك
في قابلية وهو اصالة عدم التقييد والتخصيص فتامل وعلى الثاني

بعد فرض كونها الحصر وهذا المعنى بان طاهر بين زهاق الروح بدون
الشرائط واحراز جزء اولها بالوجدان وثانيها بالاصل وهو ايضا حسن و
الدليل على الثالث اما باستظهار مالم يذكى او ما ذكى من قوله تعالى احل
لكم ما ذكر فيه اسم الله وحرم مالم يذكر فيه اسم الله وكونهما كنايتين عنهما
نظير قوله فاركعوا مع الراكعين كناية عن الصلوة لشدة الاهتمام بالركوع
واما بالقطع بان الموضوع المحرم والمحلل هو عنوان ما ذكى وما لم يذكى
لو كان كون موضوع المحرم الميتة بالوجدان وبالجملة لا اشكال بعد ما ذكرنا
للقول باجراء الاصل في صورة الشك سواء كانت من جهة الشك في الحكم
الكلي كما في الشك في قابلية او من جهة الشك في الموضوع كما في الشك في
كونه بعد التسمية واستقبال القبلة وكون الذابح مسلما وغيرها كما
هو المشهور هذا الامر الثاني في اقامة دليل على قابلية كل حيوان للتذكية
استدل المحقق الاردبيلي في شرح الارشاد على كون الاصل فيه القابلية
بوجوه واستدل عليه ايضا صاحب الجواهر بالاخبار التي اعتبر سندها
محقق المذكور واقويها سندا ودلالة صحيحة علي بن يقطين حيث قال سئلت
ابا الحسن الرضا عن الفراء والسمور والفنك والثعالب وجميع الجلود قال
لا باس وجه الدلالة لا يخفى فان السؤال عن ذات الفراء وغيره غير معقول
فلا بد من اضمار فعل مناسب لها وفيه احتمالات ثلثة الاول السؤال عن مطلق

الاستعمال

الاستعمال الثاني السؤال عن مطلق اللبس الثالث عن السؤال عن اللبس في الحلية
واخصها هو الاخير وعليه نقول ان قوله لا باس فيه ملازم لعدم كونه
الجلد من الميتة لعدم الجواز في الميتة بل مطلق الاستعمال فيه نصا وفتوى وقد
حقق في محله من انه لو دل امارة على لازم موضوع فلا بد من ان اخذه بخلاف
الاصول لعدم تسليم الملازمة فيها وبناء على ذلك يدل على قابلية التذكية
لكل حيوان فان قلت مقتضى ما ذكرت في توجيه الخبر من كفاية القابلية
في جواز اللبس جوازه على تقدير فقد سائر الشروط من استقبال القبلة
وغيره قلت اما ان ندعي كون السؤال عن اللبس فيه بعد احراز سائر الشروط
ولا اطلاق كما هو الظاهر عن سؤال مثل علي بن يقطين واما ندعي الاطلاق
والتقييد بغير المفروض وكيف كان لا اشكال في دلالته على المطلوب و
كذلك على تقدير اضمار وجه الاول او الثاني نعم لا بد في الفرض الثالث
تخصيصه بعدم اللبس في جلود الكلب والخنزير وفي الاول والثاني تخصيصها
به وبعدمه في غيرها كون الحمه في حال الصلوة والطواف هذا في احراز
القابلية والتمسك بحلية المشكوك بكل شيء لك حلال الامر الثالث
في اقامة دليل الاجتهادي في حلية كل لحم مشكوك ولا يخفى في انه لو لم
نلتجئ الى حلية بعموم كل شيء لك حلال وهو قوله تعالى قل لا اجد
فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا

او لحم خنزير فانه رجس او فسقا تقريب الاستدلال انه حصر المحرمات في هذه
الآية ولو كان لحم المشكوك محرما لادخله فيها فان قيل انها تدل على عدم
وجدان النبي محرما غيرها وهو لا يدل على العموم لاحتمال النسخ او التخصيص
بعد هذا الزمان قلت ذكر صاحب الجواهر في الاطعمة والاشربة اخبار
تمسك الامام ع فيها على حلية لحم الحمير والفرس بعموم قوله قل لا اجد الخ
وهو شاهد على بقاء عمومها هذا كله في دلالتها على حلية لحم المشكوك
ويستفاد منها ايضا بانضمام اخبار التي تمسك الامام ع بحلية موارد التخصيص
المذكورة اضمار قاعدة اخرى وهي قابلية كل حيوان للتذكية لانه لو لم
نضمر فيها هذه القاعدة لكان تمسكه ع في ضمن الاخبار بها لغوا لاحتمال
كون موارد التخصيص داخلا في السنة وهو احد المستثنيات فيها نظير اضمار
قاعدة ان الامر يفيد الاجزاء في صحيحة ثانية لزرارة في الاستصحاب
وفيها قال قلت فان ظننت انه اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت ولم ار
شيئا فصليت فيه فرأيت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت لم ذلك
قال لانك كنت على يقين من طهارته فشككت وليس ينبغي لك ان
تنقض اليقين بالشك ابدا الخ ولما لم يناسب ظاهر جوابه ع بقوله وليس
ينبغي لك الخ لسؤاله عن عدم الاعادة فلا بد من اضمار القاعدة غاية الامر
انها لم تدل على العموم بخلاف الاية حيث انها تدل عليه واذا دلت

على عموم القابلية فيكون الادلة على قابلية كل حيوان للتذكية
فان قلت انها معارض بقوله تع قل احل لكم الطيبات المفيد للحصر
فكل ما شك في كونه فالاصل عدم احلال الشارع له والتحقيق في الجواب
ان موضوع التخصيص لا يخلو حاله من احد امور فاما ان يعلم خباثته فيخصص
به قل لا اجد الخ واما ان يعلم طيبه فيؤخذ به ولا كلام فيهما واما كان
مشكوكا في الخباثة والطيب فبالنسبة الى قوله قل لا اجد يكون الشك
شك في المخصص فيؤخذ بعمومه ومقتضاه الحلية واجاب الشيخ رحمه الله
عنه بوجهين الاول ما حاصله الى تعارض احل لكم الطيبات بقوله
ويحرم عليكم الخبائث فاذا شك فيه فالاصل عدم التحريم واذا تعارض
الاصلين يرجع الى الاصل والى عموم قوله قل لا اجد وفيه اولا لا معنى
لتعارض الآيتين لانه موقوف على اتحاد الموضوع وليس هنا متحد لان
موضوع الاولى الطيب والثانية الخبائث وثانيا سلمنا التعارض
لكن لا معنى للرجوع الى قوله تع قل لا اجد لانها في عرضهما فكما يعارض
قوله احل لكم الطيبات لقوله ويحرم عليكم الخبائث فكذلك يعارض
الثاني ارجاع الطيب الى امر عدمي لانه عبارة عما لا يستقذره الطبع
منه فكلما شك في استقذاره فالاصل عدمه وفيه ايضا نظر
من وجهين الاول عدم تسليم كونه عبارة عما ذكر بل هو عبارة

عن الاستلذاذ وهو امر وجدانی وثانياً سلمنا كونه امراً عدمياً لكنه لا
نسلم عدمية حالته السابقة لانه ان لا يلاحظ هذا الموضوع الخاص فيجری
فيه الاصل فيه ان وجوده فی الحال مشكوك ولم يعلم له حالة سابقة
وان يلاحظ كلية فيجری فيه الاصل فيكون اصلاً مثبتاً فان اجراء الاصل
نظير ذلك فيه الامر فی الدم فنشك فی كونه دم حيض فان اجراء الاصل فيه
ان كان بخصوص الدم فحال وجوده مشكوك وهو مانع عنه وان كان
بكلية فيكون اصلاً مثبتاً لعدم كونه دم حيض ثم لا يخفی فی عدم الحاجة
بما ذكرنا فی دلالة قوله نعم قد لا اجد علی المدعی بالتمسك بالاصل
وكذلك لا يخفی فی عدم التفكيك بين اللوازم بان نقول مثلاً بالطهارة
والحرمة كما يستفاد من بعض ولا يخفی ايضاً فی عدم تعارض اخبار المذكور
فيها فلا اجد الخ لاخبار اخر علل الامام فيها بانها خلق للركوب الظاهر
فيها وانما يكون ظاهرها الحرمة وتقدم الاخبار المذكورة لكونها دليل
الرخص وقد حقق فی محله كونه مقدماً علی دليل المنع فيجمع بذلك
بين الجواز والكراهة كما هو الحال فی كل دليل منع وترخيص ثم لا يخفی
ان ما ذكرنا فی جواب الشيخ قدس سره مبنی علی كون مراده بتعارض
الاصلين الاصلين اللفظيين واما اذا كان مراده بهما العمليين كما هو الظاهر
وعبارته فيرد عليه من وجه اخری غير ما ذكر وهو ان التعارض فيهما

موقوف

[illegible]

موقوف علی عدم دليل اجتهادی فی البين وان دليل اجتهادی فی المقام
مثل قوله نعم قد لا اجد فيما اوحی الی الخ السادس حكی عن بعض الاخبارية
كلام حاصله الحسن الاحتياط واجاب الشيخ قدس سره عنه بانا لا ننكره
حسنه وان سبيل النجاة واما الافتاء بوجوب الاحتياط فلا اشكال فی انه
غير مطابق للاحتياط لاحتمال حرمته فان ثبت وجوب الاحتياط فالامر
يدور بين الوجوب والحرمة والا فالاحتياط فی ترك الاحتياط وحمل الحكم
الجاهل بما يحكم به عقله فان التفت الی قبح العقاب بلا بيان لم يكن عليه
ما بين فی ارتكاب المشتبه وان لم يلتفت اليه واحتمل العقاب كان مجبولاً
علی الالتزام بتركه لكن احتمل ان فيما يريد سلوكه من الطريق سبعاً وعلی كل
تقدير فلينتفع بحاله قول الاخباريين له ان العقل يحكم بوجوب الاحتياط
من باب وجوب دفع الضرر المحتمل ولا قول الاصولی له ان العقل يحكم
بنفی البأس مع الاشتباه انتهی موضع الحاجة ونحن نقول ان المجتهد
ان لم يجتهد فی مسئلة وافتی بها من دون علم فلا اشك فی حرمته بالادلة
الاربعة وكذلك لو كان معتقداً الحكم الظاهری وافتی بالحكم الواقعی
كمن كان فتواه فی عدم النص بالاباحة ظاهراً وافتی بالاباحة الواقعی
وكذا لو ادرك عقله حكماً ولم يقم عليه دليل من الشرع ولم يتم قاعدة
الملازمة عنده وفی كل من هذه الاقسام حرمة الافتاء قطعی ولا احتمال

لما اذا عرفت هذا فلا وقع لكلام الشيخ لاحتمال الحرمة الخ لان المجتهد لو افتى
بغير معتقده فلا اشكال في حرمته ولو افتى بمعتقده فلا يحتمل الحرمة واما
قوله فان ثبت وجوب الافتاء فالامر يدور الخ ففيه انه بعد ثبوت دليل
على الوجوب لا معنى لدوران الامر بين الوجوب والحرمة اللهم الا ان يقال
مراده قدس سره من هذه العبارة ما اذا ثبت دليل على وجوب الاحتياط
لكن الافتاء به يحتمل الحرمة فالاحتياط على تركه الا ان دوران الامر
بينهما فيما اذا كان احدهما متيقنا اجمالا وما نحن فيه ليس من هذا القبيل
لان المفروض ان وجوب العمل بالاحتياط معلوم تفصيلا والافتاء به
مشكوك بالشك البدوي واما قوله وعلى كل تقدير فلا ينفع قول
الاخباري بين الخ ففيه ان المفروض ما اذا لم يفت المجتهد نعم يمكن ان
يكون كلامه اشارة الى انه لو كان بعض مباني المجتهد في المسئلة فاسدا
بزعم مقلده فلا يشمل عليه حح ادلة رجوع المقلد الى مجتهده وكذلك
لو اخذ موضوعا من مجتهده وضم اليه موضوعا من اعتقاده فيمكن ان يدعى
صحة العمل على طبقه لا ما له الصحة في معتقدهما كما اذا اخذ منه موضوعا
لم يقم عليه بيان من الشرع وضم اليه قبح العقاب من غير بيان باعتقاده
وارتكبه المسئلة الثانية والثالثة فيما اذا كان دوران حكم الفعل
بين الحرمة وغير الوجوب من جهة اجمال وتعارض النصين قد مر ان

مقتضى

مقتضى الادلة فيما اذا كان الشك في الحكم الكلي البراءة سواء كان
منشؤه عدم النص او اجمال النص اعم من ان يكون اللفظ الدال على
الحكم مجملا كالنهي المجرد عن القرينة اذا قلنا باشتماله بين الحرمة و
الكراهة او كان متعلقه مجملا سواء كان الاجمال في وضعه لغة
كالغناء حيث انه لم يعلم كونه موضوعا للصوت المرجع او هو مع
الطرب على القول بكونه مجملا ويسمى هذا القسم بالموضوع المستنبط
ام كان الاجمال في المراد منه كما اذا شك في شمول الخمر للخمر الغير
المسكر ولم يكن هنا اطلاق حتى يؤخذ به او تعارض النصين هذا
كله في اصل الاولى والعمل على خلافه موقوف على الدليل الوارد
له وربما يتوهم خروج ما اذا كان الاجمال في متعلق الحكم عن المفروض
بوجهين منعا كبرى تارة بان الشك فيه داخل في الشبهة في
طريق الحكم والمراد منه الشبهة الموضوعية كما سيأتي استظهاره
عن كلام شيخ حر العاملي قدس سره والبراءة فيه اجماعا واخرى
بانه داخل في الشك في تحقق المامور به وكان مفهومه معلوما
نظير تعلق الامر بالصوم في شهر رمضان ومفهومه معلوم لانه عبارة
عن ايام الواقع بين الهلالين والشك في كون هذا اليوم منه ام لا
شك في تحقق المامور به والاحتياط في هذا القسم مسلم حتى عند